# الهرمنيوطي<u>قا</u> في الواقع الإسلامي

بين حقائق النص ونسبية المعرفة



كارالمكادي

# الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي

بين حقائق النحئ ونسبية المعرفة

معتصم السيد أحمد





بَعَيْثِ لَافْتُوكِي بَعِفُوكَ مَعِفُوكَ مَ

الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٩ م

ISBN: 978-9953-521-66-4

للطباعة والنشر والنوزيع







# بشيراللهِ الرَّحْسَنِ الرَّحِيدِ

#### مُتَكَلَّمْهَا

بكتسب النص الديني في الإسلام العدية باللغة، ليس لكونه فقاً فعدساً بعثل ارتباط الساء بالمراض فعس: واتبا لما يشتكه من تعط مديني متعيز ونعال مع كل مساحات العدية المتي تفرضها الضويرة الوبنية. ومن هذه المؤاوية بعشل المنص العدين أول فعالمة بيسته وبين المشاكل العدينة الني تعارف عليا الميش

اللطابعة البشرية في التفكير لا ترجع المعرفة لنص له حالة من الثبات والليدومة؛ لأن النص في التصور الأرساني بهما امتلك من ناسق ومائة في الدلالة إلا أنه محكوم بعوامل الرس التي تقرض نطرة دلالياً للنص، فمسح المستوعد معيزاً عن السعوة وليس سنتها قياء فتي المدود البشرية معرماً يرتكز البناء النظري لأي توجه فلسقي على مجموعة من المبادئ بوصفها الأساس الذي تجتمع عند خيرط النظرية، ولا ترتبط حلم المبادئ بنمير محمد يشكل نصا ثابتاً، أما في التصور الإسلامي فتركز المعرفة على التمس

هذا الوصف لواقع النص الديني خلق استغزازاً معرفياً أمام العقل المسلم في تعاطيه مع النص، وقتح الباب أمام إبداعات منهجية تقترب من النص في محاولة دائمة لإيجاد تواقع بين ثبات الإطار وحركة المحتوى. فأما ثبات الاختراف المحتوى. فأما شبات الاختراف المحتوى الإطار فلما يمثل المحتوى الأختراف المحتوى فلفرورة التجاه فلا المحتوى المحتوى

هذه الدعوة تبعيل المعرفة الإسلامية أمام معشلة حقيقية، فالمسلم في الدينة المسلم في الدينة المسلم في الدينة المسلمية أن يتجاوز الواقع الذي ساهم في تكوين ثقافه. وفي الوقت نفسه هو مطالب بالارتكاز على نص تاريخي وُلِد في أجواء ثقافية لها مكتسباتها المؤلفي بين الإنسان المحاضر والإنسان الأول الذي راحى النص خصوصياته الثقافية، مما يجعل العلاقة بينها علاقة ذات طابح جلملي، لا يمكن الاستفاء عن أحدمت أو ترجيحت أن يرجيح لل بعلى، لا يمكن الإنسان) سواة أكان ذلك في زمن تزول الوحي أم بعله.

مد الجدلية جعلت يعض المكرين يتكر لواقع المعرفة الخاصة بالتمن،
عندا نظر للنص يوصفه لغة قابلة لليناء والشكل في سيافات معرفية جليفة،
ليست لها مملة بمحترى معرفي يحتفظ به التمن و في المقابل تعسك بعض المربة التي تمثل المحترى الطبيعي للشمل المعرفية بالمنافق المنافق المنافق المنافق المنافقة المناف

وضمن هذا السياق يبرز موضوع الهرمتيوطيقا بوصقه علما أو منهجأ

معرفياً يبحث عن مسائل عديمة ترتبط بالنصر، في طبيت وتكون، والصلة الرابطة بيته وبين مبدع، وخلاقت بالنوات والثقاليد. كما أنه يمالج بعض المجالسة بيت المبائل علاقة المقسم بالنصر، في لم يتكن المجالسة المبائل المعرفي ما دام مثال المقسمين وذاتي بين أم أن أدام خلا الشرط هو المحال المعرفي ما دام مثال فارق طبيعي وذاتي بين المنسس المنسلة بعداً عن مبدعه في حافة من القطيمة النامة والاستباد الممنهج لمراد المستبع لمراد الدولف ووقعه وظروفه وكل الملابسات التي ساهت في يداعه للنصر، فينتح المباب أمام المورّل لمصبح النص مرناً وقابلاً للشكل في صور غير متناه بالمناوية للنصر، عنها بنا على مدر غير الخالوية، كل ظلف شكل موضوعاً وإطاراً للهوميوطية بنا هي منهج للتفسير، كل ذلك شكل موضوعاً وإطاراً للهوميوطية بنا هي منهج للتفسير والتاريق الوالوية.

ويجدر بنا - إذا ابتعثنا في هله المقدمة هن جذور هذا الطرح المنهجي - أن نقرب نحو التأثير العمرفي الذي يمكن أن نفرزه هذه المنهجية في الوسط الإسلامي، لما يمكن أن تثير الهرسنيوطيقا من أستلة على النص العيني، مثل إمكان إيجاد قراءات مختلفة للنص الديني، وبالتالي رسم معانيٰ

فهل الفهم رهين الحالة التاريخية والتغير المستمر؟ ويممني آخر هل هناك ثمة شرط للمترف على الرهي التاريخي للمولف وظروته ومنتشبات عصره، أم اذّ (المحرو) في فهم النص هو المفسّر وما يؤثر فيه (هو) من خلفيات وقيات معرفيًا؟

فإذا كانت هذه الأستلة وغيرها تشكل وقفة حقيقية تستفز الباحث فإلى أي مدى كان النفاعل معها في الوسط الإسلامي؟.

تباينت وجهات النظر، حول مدى فاعلية المنهج الهرمتبوطبقي، في تقديم فهم منظم للنص الديني، بين من يراه الطريق الحصري والوحيد لتفعيل النصر، وإخراج الدين من الصورية الجاملة والمتزمة؛ التي تحجب الدقيقة المنهية ونجمالها أجيبة من العمر الحاضر، وبين متكر لأي دور فاعل لهذا المنهج، الذي تشأ ضمن ظروف خاصة أنتجها تجارب الفلسقة الغربية، فالمضورة المنهجية عند هولاء تقضي أن نظل الهرميتوطية محافظة على عصوسة المنشأ الذي يتابين مع تجرية النص الديني في الإسلام..

ومن أهم المفاصل الأساسية المثيرة للجدل بين الترجيين: هي النسبية السمونية التي تؤكد عليها الهرمتيوطيقا ضمن الدعوة للقراء المفقوحة والمتحددة للنص، بحيث يحق لكل واحد حينها القهم، من غير أن يكون لأحد عن احتكار الحقيقة، فليس هناك حدَّ نهائي أو حقيقة مطلقة يجب الوقوف عندها.

هذا ما يشر مخاوف المتبنين لقدسية النص، المستبطن للحقائق الإلهية الثابتة، فئدة مقارفة أساسية يبنها هذا الانجاء؛ هي أن النسية حقيقة واقبية، لا يمكن التكر لها ما مام الإسان يبدح ضمن ظرف السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والضيء ولكن الأمر غير المقبول مع أن تضخم هذه النسية لتصبح الحقيقة الوحيدة ولا حقيقة غيرها، فالنواع الحقيقي ليس في إليات النسبية وعدمها؛ وإنما هل هناك حقائق قطعية كما هو حال النسبية عند أصحابها؟

من هذه الملاحظة يوسس هذا الاتجاه معياراً للفرز بين اتجاهين للخطاب المحمدوني، بين الخطاب البشري المحمدود، والخطاب الإلهي الذي يمتنظ بحائلة به جائزة، فإن كان من الممكن قبول الهرمينوطئة في النص البشري الذي يمكن أن يحتمل وجوهاً متعددة تفرضها الظيرف والمقتضية المجبرية الذائبة للإنسان. إلا أنه لا يمكن قبول ذلك بخصوص المحموة النمي يوسسها الخطاب الإلهي. فهي معرفة ترتكؤ على سنن ثابتة تتجاوز الإعلام الزيم يتجاوز والاعلمان، قالد على يتجاوز على سنن ثابتة تتجاوز يوسب

تأسيسها: أن النص الديني مستبطن لحقائق مطلقة. وهنا تصبح المشكلة منحصرة في كيفية القهم لتلك الحقائق، مما يعود بنا من جديد لمتاهج القهم، التي يجب تقويمها يمغدار اعترافها بتلك الحقائق الموجودة في النص.

سي يباب سريه به سراح مرابع بسال أما الهرمتيرطبقا لا تعترف يتلك الحقائق وتستسلم لمقتضى الظرف البشري في المعرفة، مما تجعل النص الإليي محكوماً فسين تصور زماني ومكاني يخلقه المفشر، وبالثالي تفغي أي محاولة لإسناد أي فكرة إلى الدين،

ومكاني يخلقه العنسُّر، وبالثالي تنفي أي محاولة لإسناد أي فكرة إلى الدين، بل لا يمكن خلق تصور معرفي يمكن وصفه باله فكر ويني. وقد وجد هذا المنج – الداعي لنسية معرفية عطلقة – أنصاراً في الوسط

الإسلامي استندوا على الهرمنيوطيقا لتقديم فهم جديد للنص الديني وققاً لأفق العرحلة ومقتضيات العصر .

ولذا حاولت في هذه الدراسة نتح الباب هذا للنقاش والبحث، للمساهمة في أربعة فصول: في عرض المشكلة وتقديم بعض الرؤى. فتناولت الدراسة في أربعة فصول: اضع الفصل الاول بالحسار الناريخي للمومنيوطيقا صحيرها أحم المدارس التي أنتجيها الفلسفة الغربية. وقد حاولت في هذا الفصل أن أبين الاتجاه الهرموطيق الذي يمكن أن يكون له حضور في الوسط الإسلامي، وابطأ بيت وين ذلاة المعنى التي أومينها العلية الإسلامية للهرمنيوطيقا، وبذلك تكون قد حددنا المشكلة وحصرنا سار البحث.

أما في الفصل الثاني فقد تناولت الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي المعاصر مستعرفاً الدواص والتنايع، وأهم الدركزات الدهرفية التي ترتكز عليها في مشروعها التالويلي، وماقشاً بعض التناجع على سيل النقد والبناء وفي الفصل الثالث الذي بناء بعزان لارجية معرفية ... نحو قراءة تأولية

وي المسر المدان الذي يعد بعوان الرجية معرب المقورة القراءات التأويلية . جميدة قمت فيه بمنافشة الأبعاد الإستمولوجية لمشروع القراءات التأويلية . عارضاً فيه تصوراً مخالفاً لما اعتماد المشروع التأويلية في تأسيسه المعرفي .

وفي الفصل الرابع والأخير من الدراسة كان الاهتمام منصباً على تقديم

دلانة جديمة لدغيره التاليل من النص الديني، بعد استعراض الدعنى التراني، والمقاربات الفلسقية لدغيرم التاليل، والمقاربات التحديثة التي ينتاها خشروع القراءات التاليلية، وأحم المكتسبات المعرفية التي يمكن أن يعشلها خدا الفصل، هو في تقليم تصور يمكن من خلاله القرز بين ما هو ثابت وما هم متبرية فري التركيز خداه المتجهجة على حقيقة ترقية وهي أن النص يستند على تحريلة فري التيم تفاضل في ما ينها على شكل هربي، تمثل الجانب الثابت من المعرفة القرآية. أما الجانب المتغير هو التطبيق المرحلي لهذه القيم وهو مشروط بالتطور الزمني.

وهذا النفسيم لنوعي المعرفة القرآنية بمكن أن يقدم مساهمة عملية لتقليص الحد الفاصل بين ثبات المعرفة ونسيتها.

والنقص الذي يمكن أن يجده القارئ في هذه الدراسة هو في تقديم تصور عملي لخريطة الثيم وتطيقاتها المرحلة.

وتجاهلي لهذا الأمر يبتني على سببين:

الأول، هو أن مساهمتي متهجية لا تهتم كثيراً بإيجاد تصور عملي.

والثاني، أن هذا الأمر يحتاج إلى دراسة منفصلة ومجهود كبير هما أوسع من رسالة اهاجستير؟.

أما بخصوص الدراسات السابقة: قلم أجد - بحسب تتبعي - دراسة مختصة في تنبع المنهج الهوميرطيقي في الواقع الإسلامي، والدراسات في هذا الشأن يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أصناف.

الصنف الأول: دراسات اهتمت بعرض الفلسفة الهومتيوطيقية سواءً أكانت مترجمة أم تاليف بعض مفكري العرب، وهي كثيرة وقد استفت من بعضها في القصل الأول من الدراسة يوصفه ينتج الهومتيوطيقا مفهوماً ودلالة، كما يعرض أهم التوجهات الهومتيوطيقة. الصنف الثاني: هي الدراسات العبنية للمشروع الهرمنيوطيقي في الواقع الإسلامي، وقد وقد تركيزي على دراسات نصر حامد أبر زيد نموذجاً لهذا المشروع. وقد اعتمدت عليها يشكل واضح في الفصل الثاني الذي يعرض هذا المشروع.

الصنف الثالث: كتب ودراسات انصب جهدها في الرد على نصر أبو زيد منها: (قراءة في نكر التبدية) لمحمد جلال كشك. و(قصة أبو زيد وانحسار الطمانية في جامعة القامرة) لمبد الصبور شاهين، و(نقش كتاب نصر أبو زيد ودخص شهياتها للمذكور وثمت عبد المنطب، و(علام وأقرام) للمذكور صبد المغاني، و(مغالثان في التاويل - معالم في المنهج ورصد للانجراف) للمذكور محمد سالم أبو طامي، و(القلاب المناسلة في العالم العربي والإسلامي) لطارق منه، ولكن لم أحمد عليها في دواسي لأساب منها،

أولاً: يغلب عليها الطابع الترجيهي الذي يقطع الطريق أمام الفكرة المخالفة ضمن مسارات مرسومة سلفاً. ومن هنا يستفها أبو زيد ضمن الأيدلوجية المتحجرة التي لا ترتكز على أي تأسيس منهجي.

وثانياً: أحبيت أن أخوض تجريتي ضمن تصوري المعرفي الخاص، الذي يُمكنني من عرض قناعاتي لهذا المحك الخطير يوصفها تجرية مهمة تودي إلى إنضاج الأفكار وترشيد الخيرة.

أما المتمج العتبع في هذه الدرات هو العنهج التحليلي في عرض الأفكار تتقويمها وثقاً للطبر التجاوزي الذي يوسس المنفض المشروع التاريلي في الواقع الإسلامي. وفي مقابله متهج تركي استدالالي لما تنفضه العالق البنائق ليض الصورات الشرورية في تأسيس المنهجين لمفهوم التأويل.

أرجو من الله أن يوفقني في ذلك.



الفصل الأول

الهرمنيوطيعا... جذور المصطلح ودلالات المعنى



# الهرمنيوطيقا الدلالة التاريخية للمصطلح

بدلان جميدة، ويتفاق لكن مصطلح علمي بتاكد بدلالات جميدة، ويتفاق لكل التائز تبنا لنظرة المطرطة ، ما إجعلته بنيع لعمل عظمين له لأن متادة من تبل. وما شهده مصطلح الهرشيونيا على وجه قبل وما شهده متحطلح الهرشيونيا على وجه الفقوص من تطور كبير في الدلالة بستوجب الشكلية للللعة، وتائك طل الهرشيوطيقا في ولالتبا الخوابي فو تتجارز الوصف للمصطلح ، وهي ولالة بالتأكيد فإن معنى مدود، فكتب وجودها الاصطلاعي من خامال المراقبا المساجى ع فرجا عاد العارضة من المراقبا المساجى ع فرجا عاد المساحلات في المراقبا المساجى ع فرجا عن المساحلات في المراقبا المساجى ع فرجا عارة

أما الهوميوطيقا في مجمل الذلالة التاريخية وما اكتسبته عبر الزمن من مخزون معرفي جديد لا يمكن كشقه من خلال النرجمة الحرفية. وبخاصة أن مصطلح الهرمتيوطيقا تحول من دلالة جزئية ضمن دائرة أوسع، إلى رسم دائرته المعرفية ذات الطابع الاستقلالي الخاص. ما يجعل الباحث في حيرة أمام وصف الحالة الدلالية للكلفة، فإما أن يجعلها في يعنين يستينل البعد الأول الدلالة الحرفية للمصطلح، والبعد الأخر يصف في المصطلح بوصف عنواناً لحقل علمي له خصوصية المعرفية، أو يتجاوز هذه الثنائية بالقول إن مصطلح المهرمنوطية يحمل في داخله منذ بنايت بذور تكاملة ليصبح علماً له تشخصه المستقل بالذه

فإذا نظرنا إلى المادة اللغوية الأولى التي تشكل منها المصطلح نجدها ترجم إلى اللغة البرنائية، برضه الأخيلاف حول الجغر اللغوي للمصطلح فيضهم برى أن الهرمنيوطنة Hemmenchie مشيئين من الغمل البريانايم Hemmenchie في حزي برى أخرود أن المصطلح مأخوذ من بقول الفتوضيح وإزالة الغموض من المرضوع، بقول الذكور عبد الوصاب الصيري.

البرمنيوطيقا هي مشتقة من الكلعة Hermenculsالمعتمرة كيف يقصد بها ذلك القبرة من علم
الملاقوة، حيث كان يقصد بها ذلك الفيز من
المداسات اللاهوئية المعتني يتأديل الشموص
الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن العنني
العينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن العنني
العينية والمنافية ورادا التصرص الفتلسة (١٠).

 <sup>(</sup>١) المسيري، عبد الوهاب: مقال الموصوعية والثانية، موقع عبد الوهاب المسيري www.almessirc.com.

وقيل إن هناك ارتباطاً في الجلد المعرفي بين الهرمتبوطيقا وبين مرصى رسول الآلهة عند الأخريق، وقد يرجع هذا الارتباط إلى طبيعة الرسول يوصفه وسيطاً يقوم بمهمة الشرح والتوضيح لمضمون النص إلى المخاطب به، ما يجعل الأمر يعود بين نص ومفسر لهذا النص، إلا أن غذامير (۱۹۹۰م- ۱۹۷۰م) يرق أن هذا زعام من اللالهامي قاللالة حيث يقول:

المتياس فقد اختيدهال القديم للفظ قوعاً من الماليساس، فقد اختيد هرسن Hemes رسول المسال المداف المؤوجات التي قال عليها هورسوب الماليس ا

وبعد أن ينفي هذا التقارب يصل إلى المعنى الذي يؤكد دلالة المصطلح على النفسر:

"هذّذا تطور العنى المعرفي لا Hermeneus! و Hermeneus! في الهيلينية المستافرة لبدل على التنسير العلمي أو العوّل العترم"<sup>(1)</sup>.

 <sup>(</sup>١) مانس خيورغ غادامير: ظسقة التأويل الأصول. العهادي. الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، ط ٢، الدار العربية للعلوم بيروت، والمركز الثقافي العربي المغرب، منشورات الاختلاف الجزائر، ت ٢٠٠٦م، ص ص ٢١-٦٢.

 <sup>(</sup>۲) المصدر السابق ص ۹۲.

وبالتالي ترجع الهرمنيوطيقا في أول دلالاتها إلى معنى التفسيرا يغض النظر عن جذرها اللغوي.

وما يؤيد هذا الاستنتاج استخدام أرسطو هذا المصطلح في منطق القضايا، حيث جعل الهرمتوطبقا دالة على قضايا العبارة، وذلك إشارة لما يحمله اللفظ من دلالة على التفسير، يقول حسن حتي:

الله والتيم المسابقة المنظ البراني - بيري هرمتنياس - وضعه الرسطو هيزاً من أحياً السطن ، وبين به ادكباً ترجعه قدماً المساطقا المعلمارة ) قطية الهيارة ، وهر الكتاب التاتي من تشته السنطن بعد كتاب العقولات، أي كيف يعكن تفسر العيارة ا<sup>(1)</sup>.

\_\_\_\_\_

وقد طبع أول كتاب يحمل عنوان الهومنيوطيقا للمان هاور سنة ١٦٥٤وهو التاريخ الذي اعتبره غادامير الموحلة التي تميز بين التأويل اللاهوتي والتأويل الفانوني<sup>(1)</sup>.

وقد خالفات الهومتيوطية اعلى هذا الدلالة في دائرة الدراسات اللاهوفية إلا أن تعر (أبو زيد) يعير إلى دلالة جديدة، يمكن أن نحمل مخورناً جديداً في المعنى أو قد تكون مجرد مفارقة اعتبارية ناظرة فقط إلى جمل المصطلح اكتر نقيدًا، حيث يقول:

 <sup>(1)</sup> حفي حسن: مجلة نضايا إسلامية معاصرة كتاب الاجتهاد الكلامي، ط ١، هار الهادي للطباعة والشر ييروت لبنان، ت ٢٠٠٣م، ص ٣١٥.
 (٢) انظر فلسفة التأويل غادامير، مصدر سابق، ص ٣٢.

مصطلح البرستبرفيقا مصطلح قديم بهدا استغدامه في دواتر الدراسات اللاهوبه لم ليد المن مجدوحة القواحد والععابير التي يعني يتيمعها المنفسر لفتهم الشعن الديني (الآشائي المتقدس)، والهرمتبرفيقا بهذا العمين فاقتلف عن النشير الذي بتير اليه المصطلح Exogoni على اعتبار أن هذا الأخير بيتبر الى النفسير على اعتبار أن هذا الأخير بيتبر الى النفسير نفسه في تفاصياته التضييقة ببنعا فيتر المصطلح

وهذا التباين في المعنى ناظر إلى القرق بين المنهج في مستواه التقري، والممارسة المعلية للمنهج فضه. وكما أتصور أن هذه الدفة في التعبير لا ينظر إليها عادةً في بداية تشكل المصطلح في حيا يها عنائ في وضع طور العموم إليابات دوماً عن نظائره، ويكون مستوع إياما مصناً في وضع دوبالتالي لا يعتبر ذلك أضافة من جديد للمصطلح لم يكن مستوعاً إياما منذ تشكله، وفي المموم لا يخلو هذا التعبير من الإشارة إلى نضج المصطلح في طوره التاريخي حيث يتحول معها الشعير من الإشارة إلى نضج المصطلح في المراسمة العلمية، وذلك إذا اعتبرنا أن المصطلح في لالكه الأولى كان يشير إلى خصوص العلمية، وذلك إذا اعتبرنا أن المصطلح في لالكه الأولى كان يشير إلى خصوص العلمية بالمناخج وهو مستبد نظياً، وحو ذلك يمكنا اعتباد هذا الدارات

 <sup>(</sup>١) (أبو زيد) نصر حامد: إشكالبات التراءة وأليات التأويل، ط ٢، المركز الثنافي المري يبروت لبنان، ت ١٩١٢م، ص ١٣.

اللاهوتية بدأت في الاهتمام الجدي لوضع هذه الضوابط وبخاصة في لأوساط البروتستانتية، حيث يقول غادامير:

ءتلقت اليرمنيوطيقا دفعاً حديداً بالرجوع الى صرفية الكشابات السقدسة كسا مارسها الإصلاحيوت من البروتستانين بدخولهم في جدال مع عقيدة الكنيسة<sup>(1)</sup>.

وبما أن التفسير اللاهوتي كان مختصاً بتفسير الكتاب المقدس فمن الطبيعي أن يكون اهتمامه متصباً على قهم لغة النص، الأمر الذي جعل استدلالاً تهم ترتكز على مباحث الألفاظ والمعاني والبيان اوالواقع أن أية مساع علمية لم تكن تبذل لفهم النصوص الدينية، باستثناه مباحث الألفاظ والمعاني والبيان مضافاً إلى يعض الافتراضات الواهية، وساد التصور بأنه لا حاجة إلى شيء سواها في هذا الباب،(٢) مما جعل الهرمنيوطيقا تنحو منحيّ لسانيأ نهتم بفقه اللغة لتفسير النصوص وتوضيح الغموض ورفع اللبس الذي يُسبه بِّذُم المخطوطة، وبالتالي يصبح الهرمنيوطيقي عالماً لغوياً بامتياز يوطف علمه في تفكيك النص الديني من أجل بيان الفامض وتوضيحه، يقول عبد الكريم شرفي:

ءان الهرمينوطيقى مترجر بجعل بفضل معارف اللسانية، الغامض قابلًا للفهر، وذلك

<sup>(</sup>١) هانس غيورغ غادامبر: فلسفة التأويل، مصدر سابق ص ٦٥. (٢) شبستري محمد مجتهد: مجلة قضايا إسلامية معاصرة كتاب الاجتهاد الكلامي، مصدر

سابق، ص ٦٤.

باستبدال الكلمة التي لم تعد مفهومة بكلمة أخرى تنتمعي الى العالة اللغوية الفاصة بالتارئ الذي يترجم له هذا الهرمينوطيقى<sup>(1)</sup>.

ربيدًا تكون قد وصلنا لدلالة جديدة للمصطلح تحمل في طيانها المنهج اللغزي أو علم الإدراك اللغزي، وهو المجال الذي تُصنَّف فيه الهرمنوطيةا ضمن الدراسات الأدبية، وقد تطور هذا المصطلح ضمن هذه الدائرة أيضاً تهماً تطور علم اللغة الحديث.

إلى هذا المستوى من الدلالة يبدر أن الهرميرطبقا لا توسس لأي معنى فلسفي، إلا إذا تسم الصمطلح لدلالة جنينة تندق في دائر البحث الشفيفي، وهذا ما يعات بوادره مع شلاير ما عزر (١٩٣٨-١٩٣٤) الذي جعل (الفهب) في مركز الصمارات الهرميرطبقة، عندما عرفها باطني امتلاك كل المروط الضرورية للفهم (أل يتلك يرجع إليه القضل في تأسس الهرميوطبقا المدينة، بعد أن عمل على جملها فات دلالة منهجية توسس لنظرية القهم الصحيح، لبي للنص الليني قحسب وإنما النص في كل أبعاد: الاجتماعية، الصحيح، لبي للنص الذيني قحسب وإنما النص في كل أبعاد: الاجتماعية،

وضعلى بد شلابه مافد انت تبقيلت الهرمتيوطيقا عن مهمتها الأولية العتمثلة في متابعة العنس لتصب جل اهتمامها على وضع القوانين والعمابير التي تضعن الفهر العناسب

 <sup>(</sup>١) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى تظريات القراءة، ط١، الدار العربية للعلوم بيروث لينان، مشورات الاختلاف الحزائر، ت ٢٠٥٧م، ص٢٤.

<sup>(</sup>Y) المصدر السابق: ص ۱۷.

للتصوص اباً كانت هذه النصوص في نحقفها العلموس<sup>(1)</sup>.

وبرغم هذا المفهوم الواسع للهرمنيوطيقا الذي أوجده شلاير ماخر إلا

أنها نظل تبتعد عن دائرة البحث الفلسفي، في الوقت الذي تقترب فيه من طبيعة البحوث المتهجبة التي تحاول إخراج الإنسان من دائرة الفهم الخاطر، ومن هنا لم يهتم شلاير ماخر بطبيعة الفهم وماهيت الذي يدخله في صلب البحث القلسفي.

إذا الأس التي وضعة الملايم صلية القيم الهومتيوطيقي، تتحت الباب أما ماليسات أكثر شمولية والساعاً على بد الليليوف ذلكي (1401-1419) الليء جعل عنها أساساً للشعبي المحية للملو وإلسائية و وبالثاني أخرج الهومتيوطية من مجال القهم المحدود وإطائر النص إلى مجال القيم القيم يتص كل طوع اللكر، وقد أوجد يلك عنارة منهجة بنها وبين العلم الطيم الطيم أو أي أي الوضعيون أن المخلاص الموجد لتأخر العلم المواسوت المناجع المنوعية الملمق الطيمية على العلم الإلسانية التي من على الموصول إلى قرائين كلية يشتية (الله ولماس طائي هذه المفارة على أساس أن العلم الطيمية ذات يشتية (ال وفيد):

ان الفارق بين العلوم الاجتساعية والطبيعية يكسن عنده في أن مادة العلوم

 <sup>(</sup>١) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات الغرامة، ط١، الدار العربية للعارم بيروت لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، ت ٢٠٠٧م، ص ٣٥.

<sup>(</sup>۲) (أبو زيد): إشكالبات القراءة وأليات التأويل، مصدر سابق، ص ١٤.

الأحتماعية – وهي العقول البشرية– مادة معطاة، وليست مشتقة من أي شي, خارجها، مثل مادة العلوم الطبيعية الشي هي مشتقة من الطبيفة(<sup>()</sup>.

ربهذه الدلالة الجنيدة اكتسبت الهرمتيوطيقا فاعلية جعلتها حاضرة لدى كل العلوم الإنسانية بما فيها القلسفة، إلا أنها نظل ذات سمة منهجية أكثر من كونها فلسفية محض.

أما النقلة الكبيرة التي أدخلت الهرمتيوطية إلى طالم الفلسة فكانت في الفرن المغربين على يد مارتن هيدغر (NAN-PAPP) ألذي أثام الهرمتيوطية على أساس مرمتيوطية كما يمبر (أبر على المناس المستمية وأد أثام المقالسة على أساس مرمتيوطيةي كما يمبر (أبر طالسا أن الفلسة على فهم الوجود. وبالتالي تصبح الهرمتيوطيةا ملازمة فلمنطقة هيدغر الوجودية موادة أصرح بها أم لم يصرح ؛ لأن البناء الفلسة بالموجودية ويرتخر الإساش، تميز عرب ينابذ الموجودة الإساش، تميز عرب ينابذ الموجودة والإساش، تميز عربة الموجودات بحالة الوعي الوجودي وبحسب تميز هيدغر.

عمي كائنات تعتلك الكينونة بالطبع لكنها لا تعي ذلك. وحده الإنساق يعي كيتونت وحده بتجاوز كينونته نعو وحوده:(٢).

<sup>(</sup>۱) (أبو زيد): إشكاليات القراءة وأليات التأويل، مصدر سابق، ص ١٤.

 <sup>(</sup>۲) أحمد إبراهيم: إشكالية الوجود والتفنية عند مارتن هيدجر، ط١، الدار العربية العلوم بيروت لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، ٢٠٠٦م، ص ٧١

واللحظة التي يكون فيها الكلام عن الرعي والقهم هي نفسها اللحظة التي يكون الحادث فيها عن الهومتوطيقا. ومن هنا يكون هيدهش قد آسس نظاماً طلسيًا للقهم من عملال طلسته الهوجودية، والذي يهمنا هنا هو البحث عن الالالان المجليفة التي اقتسبها مصطلع الهومتيوطيقاء ولا شلت أن هيدهر جمل للمصطلح طيعة طلبة باحياز.

وقد سار على خطى هبدغ تسها الفاسوف الهومنوطقين هاداسره الذي الم بانتقاد السدار الكلاسيكي للهرمنوطيقا الباحث عن المنفجه و واكد على رسم مسار جديد يتناول عملية الفهم في واتها، ومسارها، وملايساتها النوبية، وفيللك بوقد ظاهليو على ضرورة تجاوز المناهج لتحليل عملية للهم نقسها في فعالياتها وملايساتها التاريخية، ما دامت كل المناهج - بعا في ظلف العلمية -، تتأسس في العمق على التشكير التاريفي، (٧/ والإضافة لذلالية عند فادامير لمصطلح الهومنوطيقا يمكن ملاحظتها من خلال إنشاج لذلالية عند فاداميد لمعالمه التنمذة، في تشكيل مدرسة هرمنوطيقية ألفي حجل الطويل في تحديد ملامحها، وسوف تتعرض لها يشيء من التفصيل في ما

وبالثاني نكون قد وصلنا إلى مجموعة من الدلالات رافقت مصطلح الهرسوطية منذ الدلالات واللي أوجدها الهرسوطية منذ الدلالات كالي أوجدها ويون وكون المكان في المحتصات المعاني الكامنة في الأساطير والوروز، وإنما استيمانها طناً مني بأنها خارجة من النسق التاريخي المصطلح، مع إلماني أن التأويل الرمزي قديم جدًا ولكن ضمن مصطلح آخر ومو الهيونويا وهر لقط قديم كان بلنا على المعنى الرمزي (<sup>7)</sup>.

ويمكن تلخيص الدلالات التي أوردناها كالتالي:

 <sup>(</sup>١) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر صابق، ص ٢٦.

 <sup>(</sup>۲) غادامیر: فلمفة التأویل، مصدر سابق، ص ۱٤

- النفسير
- نظرية تفسير الكتاب المقدس علم المنهج اللغوي وعلم الإدراك اللغوي
  - فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم
- أساس المنهج المعرفي للعلوم الإنسانية
- الفهم الوجودي، أو الفهم نفسه في فعالياته وملابساته التاريخية

رلكي نستوضح هذه المعاني نتناول بعض الفلسفات التأويلية بشكل مختصر بقدر ما يتببن لنا ما يمكن أن يكون له حضورٌ في الوسط الإسلامي كفاعلية لفهم النص القرآني.



## الهرمنيوطيقا الرومانسية

أدخار شلاد ماقد الدمندطيقا الدر مرحلة جديدة تعادرت العالة التقليدية السختصة بالكناب المقدس، وذلك بفلق فاعلبة جديدة للدمنيوطيقا تجعليا حاضرة في كل النصوص، واعتبر هذا ايذاتأ لعرجلة اصبحت الهرمتبوطيقا فيها علماً له خصوصيته الساعية الى توفير فهم حجيج لكل قول مهسا كمات نوعه، وبالتالى ءبعود اليد الغضل نى اند نقل المصطلع من دائرة الاستفدام اللاهوتى ليكون علماً أو فنأ لعملية الفيم وشروطها في تعليل النصوص، دهكذا تياعد شلاير ماخر بالتادبلية يبتكل تهائى عن ان تکون نی خدرہ علم خاص، ووصل بها الى أن تكون علماً بذانها يؤسس عملية الفهم وبالتالي عملية التفسيرا<sup>(١)</sup>.

<sup>(</sup>١) (أبو زيد): إشكاليات القراءة وآثيات التأويل، مصدر سابق، ص ٢٠.

والهرسوطية إيفنا المعنى تشكل مغارة جبيدة للتمط التغليدي السائد، 
وتضع هذا المغارة بهلاحظة الدائم دواء تأسير منهج للقهم، فللزير ماضر 
ينطلق من قامدة سوء المهم السبادي لأي نمى ويخامة التصوص السنطقه 
ينطلق من قامدة سوء المهم السباد منهم تأميل بمصنا من مود الفهم، وهذا 
خلاف المعط التغليدي الذي ينطلق من إمكانية الفهم لكل شيء، وإمكانية 
الفهم المثلقة ملم لا تقع مجالاً تأسيس منهج يعنم الإنساذ من المفهم 
الدخامل، ولا تكن أمهية مقد الدائمة في ما ينا؛ وإنسا لها انمكاس 
معرفي مهم قد يكون له حضور واضح في النصط الإسلامي، فينمياً موه المنه 
المناس، والمكانية وجود معاني في مكتشة وهو يطلاف إمكانية الفهم 
تأسيس المهاب المهرميز طبقاً أو المهم غير متنطقة وهو يطلاف إمكانية الفهم 
تأسيس عمل بعمل عملياً الهرميز طبقاً أو القهم غير متهية. أو بعمني آخر 
تأسيس عم معا يجمل عملياً الهرميز طبقاً أو القهم غير متهية. أو بعمني آخر 
تأسيس عمل عمل المسابق الهرميز طبقاً أو القهم غير متهية. أو بعمني آخر 
تأسيس عمن بغارها الهرميز طبقاً التي يؤس لها للاير ماشر.

أما الكيفية التي يقترحها شاهير ماعر للفهم تعتمد على تحليل الحالة الإيفاعية التي ترتبط بالحجاة الماخلية والخارجية للمبدع، ما يجعل من الضوري لفهم الإيفاع استصحاب كالا الحاليين في عملية الفهم. وهر اعتراف واضح باللفات السيدعة وعدم إحمالها، وهو في الواق (كما أرى متاتبات بالقدة المستبدان في النص، ومن منا يكسب النص تموراً جنيداً عند شلاير ماخر يصبح فيه تجلياً لحياة المبدع. وإذا كان الأمر كذلك فإن من المجم في المحاربة الموتبوطية فهي نقص المقبل المقابلة النصية قدسي، بل واوراك النص في أصله أو منهم، وفي يزوقه من الحياة الفرية لمولفه، "المتعرفة الموتبوطية حيانا تضية الفرية الموتبولة المتعرفة لمولفة، "التعربة الموتبان التعربية المتعرفة لماسية لمولفة، "التعربة الموتبان التعربية النصية للمتعرفة الموتبوطيقي حيانا تضير النص التعرب التعربة المناس إلى التناس الى التعدال التعربية المتعرفة المتعرفة المعرفة الموتبان المتعرفة المناس إلى التعدال المتعرفة المتعرفة المتعرفة المتعرفة المتعرفة المناس إلى التعدال التعربية المتعرفة المتعر

<sup>(</sup>١) شرفي عبد الكريم: من فلفات التأويل إلى نظريات الفراءة، مصدر سابق، ص ٢٦.

الحياتية للميدع؛ لأن النص ليس مجرد وصفي (تصوير) يستمد وجوده من الحجرة المناسبة المناسبة والمناسبة المناسبة الم

وبالثالي عملية الفهم عند شلاير ماخر ترتكز على بعدين:

- مرمنيوطيقا لغوية.
   مرمنيوطيقا نفسية.
  - مرميوطيد

ويتم القهم من خلال هذه الهرمنيوطيقا الثنائية، ويتحقق ذلك بحاصل الجمع بين قهم اللغة وقيم القائل. والغموض اللؤي يحتاج إلى توضيح في هذا التالية و ما يعتبى بقيم القائل الذي قد نفسله ألاف السنين عنا. والعلى المفترح هنا لا يستدهي شيئاً من الخارج وإضا يعتمد على لمنة النص نفسهم المالية المناس هنائية المناس نفسهم المناطق مالحوث بميز النظرة أن السياحة والموافق يعدد من خلال اللغة يمرز قبها ذات وذكره، أما تجينة ذلك فيشرحها (أبو زيما بالقول:

ولكن ما هي طبيعة العلاقة بين فكر السؤلف الأو تفسيت الإجار اللغوي الوسط الذي يتم فيه التعبيراً برى شلام والحراء أن اللغة قصد للعؤلف طراق التعبيد التي يسلكها للتعبير عن فكره. والملغة وجروها السرخوعي العتمية حن فكرا، والملغة الغائب السرخوعي العرضوعي هو الذي يجهل عملية الغيم ممكنة، ولكن العؤلف-من جانب أخوا بعثل من مطيات اللفة تعديلًا ما: انته لا يغير اللغة بكاملها، والا صار الفهم مستحيطًا، انه – فعسب – بعدل بعض معطهاتها التعبيرية، ويهنفظ بيعض معطهاتها التي يكردها وينقلها، وهذا ما يجعل حعلية الغير مهكنةً، (1).

رارى أن إيضاح الأمر بهذه الطريقة فد يستنف مت جمل اللغة والواحدة لغنين أو اغة واحدة ذات الالتين تخصى الأفرى بالفناهم المشترف والاخرى بغل فكر الدولف ونفسيته، وهذا ما لا يمكن تصوره، وإنما نفس الوجوم المروضوص للغذة يحقق الضاهم المشترك في الوقت الذي لا يمكن أن نستهمد فيه ذاتية المشكلم أو الدولف لأن مو الذي أواد التميير عن فكره من خلال الملغة، فالأمر غير موقوف على تقير أو تعليل في اللغة إلا إلا كان المنصود على ما من التبليل والنيز مو توقيف اللغة بحسب الحاجة، وهو المقصود على ما

اهناك انن جانبان جانب موضوعي بشير الى اللغة، وهو العشترك الذي يجعل عسلية الفيم معكنة، وجانب فاتي يشير الى فكر العؤلف ويتعلى فى استقدامه الفاص للفاة!").

ولكن لا نستشف ذلك من النص الأول إلا إذا وظفنا الهرمثيرطيقا

<sup>(1) (</sup>أبو زيد) و إشكاليات الفراءة وأليات التأويل، مصدر سابن، ص ٢١.

<sup>(</sup>۲) المصدر الساق، ص ۲۱.

الروبانسية قاتها القهده الأن التغير والتبليل يستيطن فرض سلطة جديدة على السعة بكافياً، وإلا مساطة جديدة على التعين ما مكرّزت ما أن لا يغير اللغة يكاملها، وإلا محار اللهم مستحياً، مع أن كلامه ما وإلى جديد الانتخريم شراك تغير بعض اللغة في النص كل اللغة بعمل اللهمة في النص المستخدم تجمل فهم النص أيضاً مستحياً لأن يشتري على تلك اللغة المناسخة بينط التوظيف مو شمن الاعتيار من الوجود الدوضوعي للغة بكيفية تتسجم مع مراه وقصفه من الاستخدام. ولذا أجد عيارة عبد الكريم شرقي

ويرى شلار مافرات الشعن الملمين بشير من جهة الى استفداع خاص أد متفرد للغة العشدكة، وبالذالي فلا يسكن فيسه الا في علاقته باللغة، ويشير من الههة المؤخرى الى افكار السؤلف ونفسيته وتعهيمته الذائبة التي تسكسن وداء هذا الماستخدام السف عسوس

ويهذا نخلص إلى أنّ شلاير ماخر يعتمد (مضافاً إلى اللغة في كليتها) على توظيف المؤلف الخاص للغة ليكتشف من خلال هذا التوظيف خصوصية وعالمه الخاص.

وتكتمل عملية الفهم عنده بموهبتين الأولى لفوية تمتلك الفهم الشامل والدفيق للصور اللغوية وما يحدثه النص في كلية اللغة، وتكون المحرفة المتضمنة في النص حينها نتاجاً للغة، والثانية الوعي الغني والنفسي بذهنية

 <sup>(</sup>١) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى تظريات القراءة، مصدر سابق، ص ٢٦-

الموافق بإهاءة بناته التاريخي، واكتشاف تأثير اللغة في النبير عن أنكارة المنافقة أن للتعالى أو فهم النص الداخلية بين النبير عن أنكارة باستين أو يقدم النص الوكون وليس قيم النص، أو فهم النص باستيا كرنة تبرية حيث من عالم بين أن قوم عالما برين في النص فهم المنعة أو قانون معين<sup>(7)</sup>. ولكي يتبعق ملا الثالاتي بين فهم النص فهم الموافق في وقت واحد، يبيب أن يرقى الموافق الثالثين بين الموافق مستوى الموافقة في مستوى الموافقة في منافقة الماليكية الرامن بابتعاده عن قانه الماليكية الرامن بابتعاده عن قانه الماليكية المرامن النصافية والمتحربة الموافقة عن منافقة الماليكية على الأرامن المنافقية ، والتحرف النافي ، والتحرف المنافقة والمتحربة المجهنة والمتحربة المجهنة والمتحربة المجهنة بين والمنافقة عن والمحربة المجهنة من والمحربة المنافقة عن والمحربة المجهنة يتمومون المجاندي كان تحرزة من القانم الخاطئ والمساس ولأنه بل حرن أكثرة وطرفقا بها».

هذه النظرية في بساطتها المنهجية تحتوي على تعقيد كبير في العمارسة العملية، وقلك الاشتراطها بعداً حالياً يُمثراً الدووَّل منزلة اللامات الذاعلة للنصر، ما يجعلها ترتكز على أمرٍ يستحيل تعقيقه معرفياً. ومن هنا أصبحت عرضة للانتقاد وخاصة من رواد الهرمتيرطيقا الستأخرين، ونكتفي هنا يما إدرة خاطبية في حقه بالقرل:

"بيد أن فق التاويل عند شلايه مافر لم يتحرر فهائياً من الهو الععكد للأوب التاويلي كعا تبلور فى العصور القديعة مثل أعماك الفلسفية

 <sup>(</sup>١) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظويات القراءة، مصدر سابق، ص ٢٩.
 (٢) المصدر السابق ص ٢٩.

 <sup>(</sup>۲) المصدر السابق ص ۲۹.

الذي النزيت باشياح كبار مفكري الستالية. لم لكن لشلابه ما الموادية المستناجات صلية وصارية كتلك الني لفيفنه (١٧٦٥–١٨١١) ولم لكن له منفس المباباة الظافة والعدائة الفلكية لتاتيان (١٧٥٥–١٨١٤) ولا حتى الدحامة الفلاية المستميزة ليبغنال (١٧٧١–١٨١٦). لم يكن شطاب المستميزة ليبغنال (١٧٧١–١٨١٦). لم يكن شطاب معاهدته في فن التاول فنولة للغابة، (().

والجو الممكر الذي أشار إليه هو الاهتمام التقليدي للموضوطيقا الذي ارتبط بالكتاب المقدس، وبذلك نستشف أن غادامير لم يكن راهبياً نماماً عن الاستتاج الذي جعل الفضل لشلاير ماخر في تخليص الهرمنيوطيقاً من طابعها التقليف، ونوكد ذلك يقوله:

وظل فن التاديل اللاهوتي والذي ابتما بالتأسيس العام والعالمعي مع شلام ماخر، أسير معضلاته المداهبية، 13 الخالج لك يخماع (فاشر دروص شلام ماخر فني فن التاديل) على الصيتها التيولوجية، هكذا وجعت العفائدية التيولوجية برستها إلى الإشكالية التاديلية البريشانية المعلى (1).

 <sup>(</sup>١) فادامير هانس فيورغ: فلسفة التأويل الأصول. العبادئ. الأهداف، مصدر سأس، ص ٧١.

<sup>(</sup>٢) المصدر السابق ص ٧٦

ولكي ينم التعرف على دوافع الانتقاد اللافع لشلايم ماخر من قبل غادامر لا يد أن نعرف على هرمنوطيقته الخاصة، لكي نقف على البون الشامع بين التظريبن وحيتها تتكشف ثنا أسباب عدم الرشاء، وهذا ما سوف نؤخه لعراق الخاص.

إلى هذا المستوى يتكون لدينا فهم عام الهومنوطية شلاير ماخر، بعد ترضيح مركزات البعد السنجي للنظرية، ويبنى الكلام عن إمكانية خضور هذا السنجي إلوسط الإسلامي الذي يبتير الشمن الديني فيه مجوراً معرفياً وثقافياً. ولذلك أجد من الضوروي تين الثقافة الإيجابية والسلية في نظريه، يمتر تم معالجها إذا أشكل تمافلها بالوال القرآن الكريم.

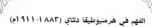
#### الأبعاد الإيجابية

- الاعتراف بقصد المبدع، ومراده الكامن خلف النص وهذا ما لا يتعارض مع المسلم.
- سوء الفهم حقيقة واقعية، وبالتالي من الضروري تأسيس منهج علمي
   تتحقيق الفهم الصحيح.
  - اللغة ضرورية لمعرفة الدلالة العامة للنص، مضافاً إلى كشف مراد المتكلم.

### الأبعاد السلبية:

- الحالة المثالية للفهم والتغلغل في نفسية المهدع، فإذا أمكن ذلك مع البشر فهو محال مع الله، إلا إذا اعتبرنا النص القرآني هو إيداع النبي محمد ﷺ كما يستشف من بعض مؤولي النص القرآني.
  - النسبية المحتملة أعدم إمكانية الوصول النهائي للمعنى.
- حصر الفهم فقط في لغة النص، واستبعاد أي معونة خارجية تساهم في إنمام الفهم.

ر . وسوف نقوم بوضع هذه النقاط في ميزان النقد لدى معالجتنا الهرمنيوطيةا في واقعها الإسلامي.



ما بهينا هذا ليس الناسيس العنهجي الذي حال داعكي إجاء من خلال الهينولوطياً للعلم الإنسائية، بقدر ما بهمنا الفهم وكيفية تتعققه ضعن تلك السنهجية التي أوجدها، فقد تشغل الميات الفهم ذاتيا في أي متدوج معرفي يرتكز على التص.

ولما يكون من الضروري الوقوف عليها في هذه الدراسة التي تحاول إيجاد علاقة ما بين المشروع الهرمنيوطيقي وواقع الثقافة الإسلامية التي تنتمي في أصولها إلى جذور نضية.

نظرية الفهم عند دلتاي تأخلنا من جنيد إلى المعد السيكولوجي للفهم، كما هو عند شلاير ماحر بل قد يكون أكثر تعميقاً لها، حيث تتلخص عملية الفهم عند شلاي في الانتقال والسرب إلى غسبة المبدي التي تصفقاً بالمعنى أو قد تكون في قائها المعنى الذي يتحث عد. فكل التعبيرات الإثسانية لقوة او غيرها هي في الواقع تحل لفضية المهنية و لا يمكن الموصول إلى فالم بالمبلغ إلا من خلال الوصول إلى تلك القسية الني أوجئت. فيحول التعبير بذلك إلى مظهر خارجي تنكشف قيمت المعقيقة من خلال المعنى النفسي الداخلي، فإذا كان التعبير حاكياً عن نفسية المعبر فمن الطبيعي أن تصبح النفسية من اللغة من تلك النفسية من المقد من المقدودة بالفائد من تلك التعبير إلى حالة حرضية كاشغة من تلك النفسية من علان المشكل الخارجي، وبلك تصبح الدلالة السبعة غير مستقل عن الشواهر النفسية في المستقل الخارجي، وبلك تصبح الدلالة السبعة غير مستقل عن الشواهر النفسية أمني إمادة بناء التعبرية السبائية بمنهومها المنا لا يتجدها من خلال إحادة إنناء التعبرية السبائية بمنهومها المستقد كما المستقل عاشها الأخير وطني من وقع تأثيراتها عاشها الأخير

ان ما بريده الغنهم في نظر دلتاي هو نعتمين نظابقه مع باطن العوّلف والنوانق معه واعادة انتاج العملية العبدعة التي واست النناج او الحائة الإيداعي<sup>(1)</sup>.

أما الموضوعية في هذه العملية الهرميوطيقية، فتنحقق في كون التعبير أو الشكل الخارجي للإبداع هو في واقعه موضوع لنلك التجربة الحية للمهدع. فالتعبير عن تلك التجربة الداخلية.

اليس تدنفاً عشوائياً للمشاعر والانفعالات بالمعنس الإوالسي، ولكتمه تصديد موضوعي Objectification لعناصرعذه التجرية – التي قد تكون مضتلفة ومتياعدة – في شكل موجد. هذا التحديد العوضوعي للتجرية هو ما يؤسس

<sup>(</sup>١) شرقي عد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سايق، ص ٣٣.

- عنده – موضوعية العلوم الاجتساعية والإنسانية، ويتباعد بيا عن العاتية التي يتهسها بيا الرضيون<sup>(1)</sup>.

وبهذا الطريقة تتحول التجوية الفائية للأخر إلى حالة موضوعية يمكن فيمها، ولكن ليس باعتبارها تجرية السهاة للمستركة وأندا تجرية المنهاة كما عاشها المؤلف، مما يعني تخلي المدولات من تجريته الخاصة ليميش مجداداً تجرية الآخر. فنسجد بللك كلام إلي وزياة الذي يؤكد على الل خالة عائد الماسئين والمسل الأسهية عالية عند المنظني ... وهذه التجرية من جانب أخو موضوعة في العمل الأسيء. وعمليا المنظمية على يؤم من الحوارية الميانية والمجرية الموضوعية المحمود فائلي بالمتجرية المجانية للمبيع هو ضعوره الخاص الذي يستني على أن مثا الإبداع، وليس التجرية المجانية العامة التي تشاطى المنافق المتحدى في واحد يقوم بها الموزلة لكمن التجرية المجانية الخاصة المحافظة المتحدى أن واحد يقوم بها الموزلة لكمف الجريانية الخاصة البلاغ، وقائل بيتانيا من تجرية الخاصة والمحدض في تجوية الأخر، ويذلك تتموف على الشقة الذي وجهه عبد الكريم شرقي لم (أيو زيد):

وبغول نصرحامد (لبر زبد) أن ولشاي بعنقد أن النص تعيير عن تجرية العباة العوضوعية وليس عن تجرية العباة كنا عاشها

 <sup>(</sup>١) (أبو زيد): إشكاليات القراءة وألبات التأويل، مصدر سابق، ص ٣٦.

<sup>(</sup>T) المصدر السابق، ص. TV.

السؤلف، في حبين أن دلتاي بوكد على المسكن فانتالية كل المسكن فانتقال المسكن فانتقال المسكن و المستفالة المسكن و وحبها المهدو ومانتها المسكن و المساحبة المسا

وبالتالي نفهم أن دلتاي ضحى تماماً باللذات المؤوّلة لصالح اللذات الفاعلة يمكن ما قاله ألم ويله عطيناً أن لا نعسى أنه ضحى في سيل ذلك يقالية الهدمة باكم، ولمل ما يؤكد صحة فيمنا للثقاي في هذا الأمر مو فيم غاطبير له ينفس الطيقة التي فهمناها، وذلك عندما اعتبر غاطابير أن دلتاي يقدمه المزلق، يقرل خاطبير:

الله عن زيد انكار واستبعاد المعتنى العبدع أو العنشج للتاديل، أي الععنى الذي بكثف عند العلم! هل يتم هذا الإنتاج بطريقة

 <sup>(</sup>١) شرمي عبد الكويم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، هامش ص ٣٥.
 (٢) (أبو زيد): إشكاليات القراءة وأليات التأويل، مصدر سابق، ص ٣٩.

سرنسية وغير واعية! لا يعتنشا اختزال مصنوى دلالة الإنشاج اد الإبداع الى معبرد ما ينشج عن الدلالة التي يعرضها ويقدمها العؤلف<sup>[1]</sup>.

رمن منا تكتشف أن الفهم الحقيقي عند دلتاي يغمثل في اكتشاف تلك النسبة التي أرجنت الإبناع، ولتحقيق ذلك يضحي دلتاي بالنجرية الخاصة للمؤول.

وبهذا تصل إلى مستوى الإثارة الحقيقية في نظرية طلاي المنتظل في كولا 
النهم الموضوعي يعقق بالحكاف نقسية اللبياء معا يقتع الياب أما احتمال 
آخر يبعل النهم يتطلق من خصوصية المورّق رداتها الخاصة، ومنها نتجر 
على جدلة تصعيد صاحبة عملية النهم تقرد بين جمل النهم حقيقة تائية أو 
يتمية موضوعية. ومنا التعط من الجدلل بين الذاتي والموضوعي وبين أفق 
المخاصر وأقل الماشي، مستكل حضوراً واضعاً في هريتيوطية فالمابير، وما 
المخاصر في المناسبة عند المناسبة في الموضوعي المناسبة بين الذاتي 
يهمنا نصر في هذا الشعط التفكيري مو أنه خدا الائة المجلية بين الذاتي 
والموضوعي ليست بعناى عن المحرة العينية في الوسط الإسلامي، وصاحبات 
على أسامه الاجتماعات الفكرية لذى المسلمين، لأن الخيار المحرفي إما أن 
يكون فر منحي فاتي أد موضوعي، وإما أن تكون الموضوعية قاتها في 
يكون فر منحي فاتي أد موضوعي، وإما أن تكون الموضوعية قاتها في 
الاجتراف بكلا البليني كما عند غادابر، أو بالتمالي على الذاتية والموضوعية المعالمة 
المناف بكذا المناف

أما بخصوص السؤال الذي يمكن أن تطرحه نظرية الفهم عند دلثاي على الوسط الإسلامي بشكل مباشر يمكن إيجاده في مسألتين:

<sup>(</sup>۱) هانس غادامبر: ناسفة التأويل، مصدر سابق، ص ۸۰.

- هل القهم هو التعرف على التجربة النفسية للمؤلف؟ وبالتالي هل يمكن أن يكون ذلك ذو واقعية في النص الإلهي؟
- من يتوق منه مر رابي في المسر مرابي. هل الموضوعية في تأويل النص تتلخص في كون النص تجلى لتلك

الجربة الفسية؟
الإجربة الفسية؟
الإجربة المسائين لا يكون منصارً عن معالجة الحضور
الإخروطية المام في دواحة النص الإسلامي، لأن مغة السائل قد تكون
بدائية بالسية للأسئة التي يطرحها غادامير والهومتبوطية الفلسقية، فتتفلص
المدينها في مقابل طلك الإسامة، وللذك ثم يكن إيرازها في هذا السباق من
الحيا لاحقاً وزياد المجرد الإشارة لتلك البدايات في إترازه المحفلة،
الجل معالجها لاحقاً وزياد لمجرد الإسارة للك البدايات في إترازة المحفلة،
التمهيد إلى واقع المحفلة الكبرى التي تقرها الهومتبوطية الفلسقية في عملية
النهم الكين تترف عليها وعلى الأبداد التي يمكن أن تشكل خصوراً واضحاً
في واقعانا الإسلامي، لا يد أن نتناول الهومتبوطية الفلسقية في عنوان
غضوا.



# الفهم والتأويل في الهرمنيوطيقا الفلسفية «هيدغر، غادامير»

#### اولاً: مارتن هيدغر (١٩٧٦-١٩٧٦)

أن السباق الطبيعي المذي ننعرف فيه على هرمنيوطيقا هيدقر هي فلسفته الوجودية، لولا اثنا تجد أن تلك التلسفة قائصة في الأساس على الهرمنيوطيقا أو على عافقة النهم عنده، ما يجعل الأمر أكثر تعقيداً. قبل تكمن البدائة في مدفقة البرمنيوطيقا ومن تم معرفة المبدئة الإجودية أو اللكس!

هذه البيدلية أوجدها هيدفر عندما أقام فلسقته على أساس الهومتيوطيقا في الوقت الذي أقام في الهرمتيوطيقا على فلسقت الوجودية، ما يجمل البيدلية في صورتها الظاهرية أتب بالدور المنطقية، إلا أن الذل الثنائض لا يعمور إلا في دائرة النسب المعمرفي الذي يقرع على الاستتباجات العقلية، فإذا حاولنا مثلاً أن نجد تصوراً للهرمتيوطيقا موازياً لتصور الوجود سوف يتشكل لنا منهرمان بينهما حالة من التقابل. أنا ضعن النسل المعرفي للفلمة فدخر يصبح هذا التاقص محالاً في قائمه لأن موضور لا يوسس فهماً للوجود بعيداً عن الدازاين (Dassell لذي ينثل كينونة الإنسان، فهو النطة التي ينطلق منها . هيدغر لإيجاد معنى للوجود. وهنا يكمن النشاخل بين هرمنبوطيقا الدازاين ونلسفة الوجود، أي أن اللحظة التي يتشكل فيها فهم الدازاين هي فانها اللحظة التي يتشكل فيها فهم الرجود.

ومن هذا يكون هيدغر قد أرجد نسطاً فلسفياً مسقداً تصولت معه الفلسفة والهرمتوطئة إلى نسق معرفي واحد. طالما تان صبي هيدغر هو نأسيس قهم منقبق للوجود يبياً من قهم اللمازاين، وهذا أجذني لا أقهم اعتراض جان غراندان الذي انهم هيدغر بعام الوضوح في تعريف الهومتوطيقاً، في الوفت الذي يجدد قد تمكن من شرح مشروعه الأنفولوجي والفيذو ميتولوجي بشكل ولضح جد يقول:

مریافسندسار نشول آن الأنظرلوجها والفیترمیترلوجها عبارة من مشروعین واضعین، آنهاید، (لوفداً علی آئل تشدیرا قد تم حصوصاً پطریقة مقبرلة فن برنامجا الکنیترنة واژمان آما فنی ما بعقص الهرمنیوطیقا، فإن هیدخرلم پعتنظ لها، الا بتصف صفعة قام فیها بسرحة نالقة،(۱).

وبحسب ظني إن عدم اهتمام هيذهر بتعريف الهومنيوطية بشكل أكثر تفصيلاً كما صنع مع الأنطولوجيا والقينوميترلوجيا ؛ يوجع إلى التأسيس المشترك لكل المشروع القلمني لهيذهر، بعض أن روية هيدفر الوجووة هي في الواقع تاسيس قلمني للهومنوطيقا، كما أن الفينوميتولوجيا عند هيدفر ما

 <sup>(</sup>۱) جان غراندان: المنحرج الهرمنيوطيتي للنينوميتولوجيا، ترجمات عمر مهيبل، ط ۱، الدار العربية للعلوم بيروت لبنان، مشهورات الاختلاق الحزائر، ت ۲۰۰۷م، ص ۷۹.

هي إلا هرمنيوطبقة بامنياز، وبالتالي لا يمكن أن نبحت عن نصور للهرمنيوطبقا منفسلاً عن فلمنت الرجودية، وبما أن وجودية ميدغر تختلف عن السياق الفلسفي العام فلا تصبح عند ذاك الدائرة الأكثر غموضاً هي الهرمنوطبقا وإنما الوجود

وبما أن إطار البحث لا يحتمل عرض قلسفة ميدهر الوجودية ولا منهجه الفينومينولوجي، سنكتفي بالإشارة العابرة لعا يتعلق بالفهرمنيوطبقا. ونبدأ مباشرةً بالسؤال الذي يبحث عن الفهم في فلسفة هيدهر.

إن اختيار هيدغر المنهج الظاهري لا يحدد فقط مساره المعرفي، في مقابل المسار الفلسفي العام، بل يحدد أي نمط من أنماط الوعي والفهم التي يبحث عثها هيدغر، إنه الفهم والوعي الذي يلامس الحقيقة في ذائها وليس ذلك الفهم الذي تتوسطه المفاهيم والصور والمقولات الذهنية امثل هذه الظاهرية هرمنيوطيئية، بمعنى أنها تتضمن أن الفهم لا يثوم على أساس المقولات والوعي الإنسانيين، ولكنه يثبع من تجلي الشيء الذي نواجهه، من الحقيقة التي تدركها ا<sup>(١)</sup> وهذه التقرقة المنهجية تؤسس لمفارقة جوهرية في نظرية المعرفة، إذ إن نظرية المعرفة التقليدية تصور الإنسان على أساس كونه ذاتاً عارفة تؤسس رابطاً مفهومياً بينها وبين الموجود الأخو، وهي نفسها النقطة التي بدأ منها الجدل بين الذاتي والموضوعي في المعرفة، طالما تصورنا وجود فارقٍ جوهري بين وجود الإنسان الذاتي والآخر الموضوعي. أما في منهج هيدغر الظاهري لا نتصور تلك الثنائية، لأن الإنسان ليس وجوداً مثنصلاً وإنما وجود الإنسان وكيتوتته هي في وجوده مع الآخر افكذلك الأمر بالنسبة للموجود الإنساني، إنه يُشُوه ويُزيف عندما يُفسِّر بوصفه ذاتاً جوهرية. إن الإنسان ليس بالذات الإبستمولوجية (العارفة)، المنعزلة، التي تدرك

<sup>(1) (</sup>أبو زيد): إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سانق، ص ٣٦.

وجودها أولاً، ثم تحاول بعد ذلك البرهنة على وجود العالم، - كما فعل ديكارت - بل إن الإنسان يدرك العالم إدراكاً أولياً بخبرته واهتمامه العباشر، فالعالم بهذا المعنى مكوِّن لوجود الإتسان، ونتيجة لذلك قضى هيدغر على ئنائية الذات والموضوع التي سادت - يتأثير ديكارت - حتى الوقت الحاضرة (١٠). إن مبدغر بذلك بريد أن يخلق انسجاماً وجودياً بين الأشياء لتموضع فيه الكينونة أو (الذازاين) بحيث تصبح هي التعبير الحقيقي للوجود، وحينها تندك المسافة الفاصلة بين الإنسان والموجود الآخر حينما يتواصل الوجود عبر الدازاين اوعلى الرغم من أن محاولة هيدغر في المحافظة على المسافة بين الذات والموضوع، قإتنا تجد أنه يذهب في نهاية الأمر إلى الاعتراف بأن الذات والوجود هما نفس الشيء<sup>(1)</sup>. إن هبدغر على ما أظن لا ينكر وجود الآخر وإلا اتُّهِم بالمثالية، وبهذا القدر يحافظ على المسافة بين الإنسان والآخر، ولكن يما أن وجود الآخر يتمظهر عبر الدازاين وكينونته، فلا يكون هناك عندئلٍ توسط معرقي مفهومي يخلق هذه البينونة، وإثما وجود واحد عبر الكينونة القد أصبح الإنسان على يد الفلاسفة الوجوديين، يمثل ذلك الكائن البشري الموجود في العالم، وسط الأشياء، ولم يعد مجرد ذات عارفة. فلا بد أن يترتب على ذلك أن يصبح معاشراً للأشياء وليس عارفاً لها. ولهذا نجد هيدغر يقول:

«ان الفيلسوت المعن هو الذي يعب معاشرة الأشياء ويطيل الإقامة بيشياء ووسطها، ويستمتع الى هسها في تعاطف ودي» (٣).

 <sup>(1)</sup> إبراهيم أحمد إشكائية الوجود والتثنية عند هيدغر، مصدر سابق، ص AY
 (۲) المصدر السابق، ص AY.

 <sup>(</sup>۲) المصدر السابق ص. ۲۱.

هذا النعط من التلاقي الرجعاني بين الإنسان والأشياء - إن صغ التميير-هو الذي يؤسس للفهم عنذ الإنسان يحيث يصبح الفهم حالة من حالات الكيتونة، ويتمبير فلاسفة الرسط الإسلامي يعتبر الفهم اكتساب مرتبة وجودية جديدة، ما يعني تحولاً مستمراً وصيرورة داننة في هذه الكيتونة الولسا كان العالم في تبدل مستمر كانت هذه الكيتونة الإنسانية غير مستقرة على حالى الداراً.

## وهذا الأمر يؤسس لشيئين الأول:

هو الفردية التي تجعل لكل إنسان الحق في قول (أنا) لأن كل فرد يعيش وجوده بنفسه. وإذا تحقق ذلك يكون الفهم أيضاً حقيقة فردانية؛ وذلك لأن الفهم ليس إلا شكلاً من أشكال الوجود في العالم، أما الثاني: هي محدودية هذا الكائن وناريخيَّته الذي لا يستطيع أن يبدع إلا من خلال الآنية ايقول هيدغر الآنية ليست هي أصغر جزء من الحاضر، إنها اللحظة وهي تفتح الحاضر أو تصدعه ا<sup>(٢)</sup>، أي أن الإنسان هو الذي يجد ذاته باستمرار، وكلا الأمرين قد يؤسسان للتسبية، وفي نظري: أن هيدغر لا يرى الفردية التي نجعل المعرفة ذاتية وإلا تناقض مع نفسه، فهو لا يمنع من التواصل الوجودي الذي يتجلى عبر اللغة المعبرة عنَّ هذا الوجود العل اللغة كما يعتبرها هيدفر من أهم العناصر في الوجرد الإنساني، فهي أساسية له. . . ، اللغة هي أيضاً أداة اتصالنا مع العالم ومع الآخرين (٢) ولا يكون للاتصال أي مسوّع إذا لم بكن هناك ثلاثي في المعتى والإدراك والقهم. ومن هنا يؤسس هيدغر لكينونة مستقلة ولكنها متصلة بحلفة حوارية مع الآخر، ففي اللحظة التي يحافظ فيها على خصوصبة الكينونة يجعلها متصلة بالآخر بالقصد المشترك كما يقول: اإن الحوار يريد أن يوحد بيتنا في قصد مشترك، دون أن نختلط بعضنا ببعض، (2).

 <sup>(</sup>١) إبراهيم أحمد: إشكالية الوجود والتفنية عند هيدقر، مصدر سابق، ص ٧٧.

<sup>(</sup>Y) المصدر السايق ص VA

 <sup>(</sup>٣) المصدر السابق ص ٨٦.
 (٤) المصدر السابق، ص ٨٨.

وهذا القصد المشترك - كما أفهم - هو ظهور العالم وانكشافه عبر أللغة

ربها نصل إلى محطة أساسية في مرسيرطيقا هيدفر، بعد أن بنا يلاسس السمين الذي يُست عد وهو اللغة والنصى وكل ما له ملائة بالنهم والتأويل. فقط جمل هيدفر اللغة لسان الوجو دائلتط باعتبارها اللمقطيم والكائف المثلم والكائف المثلم والكائف المثلم والمؤتفرة مسيقة الفهم، ولكن ليس اللغة في تصورها القطاعي وموضا بوسيطاً بين اللئات والدوضوع، وليان اللغة في المتاص الذي ينسجم مع فلسفته الوجودية، فكما أن الثانية الرودوية، فكما أن الثانية للإردودية كائف غير متحققة في الكينونة الوجودية، ولائف غير متحققة في الكينونة الوجودية،

ومن هنا يتغير المسار الكلاسيكي للهرمنيوطيقا التي كانت تنظر إلى النص بوصفه تعبيراً ذاتياً كما في الرومانسية أو بوصفه تموضعاً لتفسية المؤلف الخاصة كما عند دلتاي. فيغدو النص عند هيدغر تجربة وجودية تنجاوز إطار الذاتي والموضوعي اومن هذا المنطلق ايضاً كان هيدغر يرفض كل أشكال النفسير النفسانية والذاتية التي تربط اللغة بذانية الإنسان ويتجربته الداخلية الخاصة، برى قبها، (أي في اللغة،) محض تجل لحقيقة العالم بما هو كذلكه(١). ويهذا المسار الجديد يصبح النص الأدبي والعمل الإبداعي عموماً هو التجلي الأنسب لحقيقة الوجود. والتجلي هنا لا يعني أن العمل الإبداهي يصنع الوجود بل يكشفه ويعبر عنه، فالوجود الذي يكشف ذاته للإنسان من غير وسيط هو ذاته يظهر ويتكشف من خلال اللغة المعبرة عن تلك الحقيقة المنكشفة. وبالتالي تتسم اللغة بسمة تلك الحقيقة ظهوراً وخفاء «والعمل الفني قائم على التوثر الناشئ هن التعارض بين الظهور والانكشاف من جهة والاستنار والاختفاء من جهة أخرى. إنه - من الوجهة الوجودية- يتضمن الجانبين في حالة توتو مثل الوجود تماماً الذي يفصح عن تفسه للإنسان من

<sup>(</sup>١) شرني عبد الكويم: من فلسفات التأويل إلى عظريات القراءة، مصدر سابق، ص ١١١.

خلال تعارضات الوجود والعدمة<sup>(١)</sup>. وهذا الاطراد القائم بين العمل الفني وحقيقة الوجود نستثن<sup>ق</sup> منه نوعاً من التبعية غير المعلئة.

فالفنان أو الذات المبدعة في الواقع ليس لها إبداعٌ حقيقي. بمعنى أنها ليست المنتجة أو المولدة لتلك المعرفة، وإنما منفعلة بتلك الحقيقة الوجودية، كأنما الأمر أشبه بنظرية الكسب الأشعرية التي تجعل الإنسان منفعلاً دائماً، فهو كالظرف الذي يكتسب المعرفة أكتساباً من غير أن يكون فاعلاً فيها. وإذا ثبت ذلك لا يكون هناك أي نوع من أنواع الربط التي تربط العمل الفني بمبدعه، وبمعنى آخر هو تأسيس خفي لنظرية موت المؤلف التي عمل عليها رولان بارت (١٩١٥-١٩٨٠)، طالما أصبح الفنان هو الوسيط الذي يتكلم من خلاله الوجود ﴿إن العالم في نظر هيدغر، هو الذي يتكشف للفتان ويمكُّنه من أن يعطيه وجهاً ثابتاً يستقيم في العمل الإبداعي (<sup>(٢)</sup>. وبالنالي لا يكون العمل الفني تعبيراً عن ذاتبة المؤلف ولا نفسيته الخاصة. ومن هنا قطع كل أنواع الصلة بين العمل الفني ومبدعه؛ لأن الذانية والتفسية الخاصة للمؤلف مى التي تخلق ذلك الرابط بينه وبين إبداعه. هذه هي المقارقة التي أشرنا إليها بين هرمتيوطيقا هيدغر والهرمثيوطيقا الكلاسيكية، ما يعني أنه فتح لنا باباً جديداً لفهم النصوص لا يكون البحث فيه عن قصد المؤلف ولا عن تجربته الحياتية ولا عن نفسيته الخاصة، فكيف يا ترى تتم عملية فهم النصوص؟

ضمن هذا التصور لا يمكن أن يقترح هيدقر منهجية معينة لفهم النص لأن أي منهجية مفترحة يتمول معها النصر تلفائها أل موضوع في قبال المفات ، وهذا ما يهوب مع هيدفر لأن سوف يرجع من جنيد لتشوية المعرفة المفاتية التي تجعل الإسادان ذاتا عارفة في قبال الموضوعات. ومن منا يكون الحبار الطبعي لهيدفر أن ينصت المتاني للنص كما أنصت المبدع للوجود.

<sup>(</sup>١) (أبو زيد): إشكاليات القراءة وأليات التأويل، مصدر صابق، ص ٣٤.

<sup>(</sup>٢) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القرامة، مصدر سابق، ص ١١٢.

وبلك تصبح عملية التأويل عملية سلية بامتياز أما التأويل الأميي فإنه لا يجد أساب بالنسبة إلى هبدغر في الغمالية البشرية، فهو ليس باللحرجة الأولى فيها نقد وإنسا شرع طبيا أن انده أن يحصل، عليا أن نفتح أشتا للعس بصورة صلية الأن أو من عندما جملها في كانا الحالي صلية ثقد ثقد القعالية والمثان الموزلة مما، عندما جملها في كانا الحالي صلية ثقد ثقدوا التعالية يكون للمؤول أي نوع من أنواع التدخل في عملية الفهم، وبخاصة أن التص يكون التدخل المقصود هو إجادة الإنسات، فكما استاج الإنسان أن يعدله الاثناء إلا أن يكون التدخل المقصود هو إجادة الإنسان، فكما استاج الإنسان أن يعمله عن تحكما استاج الإنسان أن يعمله عن تحكما استاج الإنسان أن يعمله عن تحكما استاج الإنسان أن يعمله عن التماطي لا إنسان أن التصديد تتم إلا إذا يجهلنا جنينة الإنسان تقسها ومدى علاقها بالذات النصفة ترها استبدذ في التيم والكند الفلسية.

منا محاولة من (أبو زيد) يشرح فيها الكيفية التي يتحقق فيها فهم النص الأدبي في هرمنوطيقا هبدفر، ترتكز على الحوار التاشئ من النقاء اللحظين، لحملة الرجور المائي للمنطقي ولحقة وجود العمل النفي، يقول في ذلك الل الانفتاح الوجوري عند المتلقي - من خلال وعيه بوجود، المائي بعصل معلية الفهم ممكنة. إن الوجود المائي للمنطق ليحظا من لحظات الوجود المجتمية، والعمل الفني- بالمثل احقة وجودية، وحين تلقي اللحظان إبطا الحوار، يبدأ الموال والعواب الذي تكشف به حقيقة الوجود<sup>(7)</sup>.

إلا أنني لا أقهم هلما التلاقي والحوار ضمن فلسفة هيدفر التي تجاوزت الذاتية والموضوعية، فاللحظة التي يعترف فيها بوجود متحاورين وسائل ومجيب هي ذاتها اللحظة التي يكون فيها الاعتراف بالذات والموضوع،

<sup>(1)</sup> شرفي عبد الكريم: من قلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر صابق، ص ١١٤.

<sup>(</sup>٢) (أبو زيد): إشكاليات القواءة وآليات التأويل، مصدر صابق، ص ٣٦.

فالثنائية التي تخلفها مادة الحوار ترتكو على نوع من أنواع التفايل، والتفايل الذي يخلقه الحوار هنا هر بين المتلفي والنص، وحينها لا نجد أي تصنيف معرفي يصنف هذه الحالة إلا فسمن إطار الذات والموضوع، وهو ما لا يشجم مع قلمة هيدغر.

ويهذا تخلص إلى أن هرمتيوطيقا هيدغر هي تمط من الوعي والفهم لا يحيد استخدامها وصوفتها إلى هيدغر نفسه، فهي أقرب إلى المحالة الوجدائية التي يعيشها الإنسان بشكل متفصل من الأخرين وبعيد من أي منهج مشتوك. ومن منا لا اعتقد أن يكون مثالة نوع من الحضور لطبيقة النهم مدّه، في الوصط الإسلامي، إلا إذا تقلت بشكل يضرجها حتى من إطارها الطبيعي.

## ثانياً: غادامير (١٩٠٠-٢٠٠٢)

ليس من المستبد أن يكون غادامير أقام نسقه الهرمنيوطيقي على أساس فلسفة هيدغر الوجودية، وبخاصة في ما يتعلق بحقيقة الفهم الوجودي، ويمكنا أن نستشف ذلك من قوله:

بوصليه وجدت، من جالتهي، المستطاق المولد في تقد المستألية bicalisms المستجادية المولدين في تقد المستألية bicalisms والمستجادية - Arctivodologisms - المستون منيزنا حبيد نظيمة المشيرة الى الرجودي عند هيدفر بعمني الشعبية المساس للمائزاتين - الرجود في العالم - harctivation ويور عندي عن مرجلة حاسمة، فإلى تعت تصريف، حسلني من المعتبره على مهارفة مناششة المستكامن فيامنا المعتبره على مهارفة مناششة المستكامن فيما المرتبطة بتقد المستبرع تنوسع مسائة التأثيرات فيما

دراء حسّل العلم وادراج تعبريني العبسال والتاريخ<sup>ه(۱)</sup>.

ويذلك سوف أنجاوز البحث عن بنائه الفلسفي لمدرسه التأويلية، طالما نظر إليها هر نفسه بوصفها امتداداً لمفهوم الفهم الرجودي عند هيدغر، ويرضم ذلك لا يستم أن يكون لغادامير مقاربه الخاصة لموضوع الهرمتيوطيقا، التي تحاول الدخول إليها يشكل مباشر.

بنطلق غادامير في مشروعه الهرمنيوطيقي من ملاحظة أساسية، تذهب إلى أن النص الأدبي أو العمل الإبداعي هو في حقيقته مضمونٌ معرفيٌ وليس شكلاً جمالياً مجرداً، ولكن تظل تلك المعرفة في نظر غادامير بعيدة عن ذلك التصور الرومانسي الذي يعتبر مضمون النص كاشفاً عن التجربة النفسية أو الحيائية للمبدع، في حين أن النص عند غادامير له استقلاليته الخاصة الني انفصلت عن نفسية المبدع لبحقق وجوده الخاص، وبالرجوع قليلاً إلى وجودية هيدغر نكتشف مقصود غادامير من المضمون المعرقي للنص، فبناة على تلك الفلسفة الوجودية تصبح المعرفة المقصودة مي التجربة الوجودية أو النجلي الوجودي لذلك المبدع، وهذه التجربة عند غادامير تنحول إلى وجود موضوعي، يكسبها حالة من الئبات والاستقلال إذا تحولت بفعل الكتابة إلى نص أدبى اوهكذا يستقل النص، بفعل الكتابة، عن كل العناصر النفسانية التي ثولد عنها، ويصبح حاملاً لحقيقته ولتجربته المعرفية الخاصة التي يفصح عنها من خلال شكله الموضوعي الثابت؛ (<sup>٣)</sup>. ومن هنا لا تكون أهمية العمل الفني عند غادامبر تكمن في دلالاته الجمائية، وإنما فيما يحمله من حقيقة نابعة من نفس العمل، ما يجعلنا تصنفه ضمن المدافعين عن مضمون الفن ومعناه الذي أهول لصالح جمالية الشكل.

هانس فاداب فاسعة التأويل، مصدر سابق، ص ١٧٥.

<sup>(</sup>٢) شرفي عبد الكريم. من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سايق، ص ٣٨.

إلى منا ترصانا لمسئيات مهمة في هرمنوطنة غادامير، تلخص في كون الفن والمحل الإيشاعي لا يعبر عن حياة الموقف وهواطقه، أو كما يقول: يأن النص لا المجهم بما هو تعبير عن حياة، بل بما يقوله حقّاً<sup>(10</sup> وهذا أول ممالم القطية بين هرمنيوطيقا فاحامير والهرمنوطقا الرومانية.

أما كيف يتحول هذا التص إلى معدلي يمكن فهمه ا الإجابة تشكل البعد الآخرة في مرمنوطيقاء عتدا ينظر إلى التص يوصفه حالة موضوعة مستقلة عن القابل، وحيثها تكون مهمة التأويل هي البحث عن هذا المعنى الخاص لبنائه ليس إلا الرائم المحافظة المعنى الخاص في الخاص وحتى اللهجية فقصه الأرائم في معرفة الشروعة. قدا يهم إدراكه موحق اللهجية فقصه الأرائم وبالتالي يمتلك النص القدرة على امتلاك معتم بعيد عن مبدعه، ويهذا يحرد أفقال الحيدة وصحتم وقابه النصي مالله السل لقلت عنين المص من الأفق أفاصير أفق المحتمى من قصد الموقفة ، ولكنه في اللوقت تفسه يوسس لفتح الأول، الذي يمكن أن يكون مركزاً معيارياً بمكن التحاكم إليه، وفي الواقت لابدو أن عندما يعمل المنافعة على المعنى، وتتحوق من ذلك منتما المعنى المنافعة عند غادامير ليس حقيقة تاريخية تمسي إلى الماضي يمكن امتخلاسها بالبحث عند غادامير ليس حقيقة تاريخية تمسي إلى الماضي يمكن امتخلاسها بالبحث عند غادامير ليس حقيقة تاريخية تمسي إلى الماضي يمكن امتخلاسها بالبحث عند غادامير ليس حقيقة تاريخية تمسي إلى الماضي يمكن امتخلاسها بالبحث عنها عدالية وتجربته الخاصة عنها بدياة التاريخي وتجربته الخاصة عنها والمهدية المنافعة المنافع

ومن هنا بيدًا الحديث عن نوعين من الأفق، أفق الحاضر وأفق المعاضي. فالمدؤل لا يمكنه الخروج من أفقه لبيش أفقاً آخر في العاضي، وبهذا يتملب غادامير العملية التأويلية رأساً على عقب عندما يجمل المنتاح هو نقل أفق

 <sup>(</sup>١) خادامير: اللغة كوسيط للتجربة والتأويل؛ ترجمة: أمال أمي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي العدد؟، سنة ١٩٨٨، من ٣٦.

 <sup>(</sup>۲) المصدر السابق ص ۲۱.

الداخص إلى الحاضر وفهده ضمن المعطى الراهن، وهذا عكس كل المدارس الموضوفية التي تحاول الوائل فصح لم المدارس الموضوفية التي تحاول الوائل فصح المائل فصح المائل فصح المحاصرة التي صاعة المناصل يتحل الماضي معاصراً لحاضر دائماً، وهذاه المعاصرة التي يقضيها فهم التعمل تعني إنساح المجالم المرافزة والمفاضوم المسيقة التي يقضيها فهم التعمل تعني أنساح المجالة عامل المواؤنة التي اعتراض المناسقة والمفاضوة عللك الشواؤنة التي اعتراض المناسقة والمناسقة والمناسقة والمناسقة والمناسقة والمناسقة والمناسقة عناسة من رؤية الماضي رؤية موضوعة.

البرى خالمير- على العكس- أن الأهواء والأوازع – المعنى العرفي- هي الذي توسس مرفتنا الواقائر مناً أن النئيج العلمي العام العائمي والخائر مناً أن النئيج العلمي العام حجين بطالب العوزة بالشخاص من الحواله ونوازعه وكل ما يشكل أفن نجريته الراهن لا بغضل أكثر من أن يتدكى حمل هذه المتوارثة باعتبارات علمها في الففاء يدلًا من مراجهتها باعتبارات علمها في الففاء يدلًا من مراجهتها الخيرة.<sup>(1)</sup>

ويهذا المعنى – بحسب ظني – يكون النص قد فقد معناه الأول الذي وجد له، ومن أجله. وبالتالي تقطع كل روابط الصلة بين النص ومبدعه، هذا الأمر بجمائي لا أفهم غادامبر عندما يدافع عن حقيقة النص ومفسونه في قبال الجمائية الشكلية، فأي نوع من أنواع المعرفة يحملها النص قبل أن يُفهم

<sup>(</sup>١) (أبو زيد): إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ٤١.

ضمن الأفق الحاضر للدؤول. ؟ فكل معتى - يعد ذلك - ينسب ثلثمن يكون في خقيعه معتى كسباً ينسب إلى أقق الدؤول الحاضر. ويتغرب آخر: إذا كان العاضر، ويتغرب آخر: إذا كان السعن المنتقل في المعاضي عما يؤكد، وإن المعنى المنتقل عبو ما الدؤول للنعن بحب تجرب الحاضرة، فلا يكون اللعم حينها حاصلة والمدون، والرصف الأفرب لليبعة هذا النص كما أقهم - هو كون اللعم وثابرة وليس حاصلاً لها؛ لأن اللحظة التي يقصل فيها اللعم يتحرك يعمان يقد حينها معارتة الفهم المحتذف وهي السعة التي يتحمل النص يتحرك يعمان غرصتامية يقصب الأفاف التي تقل علي، ويااللها تمتح الهرسيطيقا عند غرصتامية يتحمل المنتقل بعمان وترت عصر المنتقل بالمتحران ومن عجر إلى جيل ومن عصر المنتقل بالمتحران ومن عصر الله على ومن عصر المنتقل بالمتحران ومن عصر إلى جيل على منتج ومن عصر إلى غير ومن عصر إلى غيرة المن الأدين كما هوا\أ\). لعمان المرية النص الأدين كما هوا\أ\).

هذا المعنى الذي يرتكز على أفق الحاضر في العملية التأويلية هو أكثر ما يميز فلسفة غادامير التأويلية حينما تجاوز مناهج المعرقة التي تسحى إلى تأسيس موضوعة نزيهة تتجاوز ذاتية الباحث.

أما القبم المدوضوعي الذي يقترحه خادامير مو في السياق المشدول الذي يوحد بين الدول والتيم، وتحتقق للذي من خلال الشروط الموضية التاريخية الدادون، فهي ليست عملية اعتياطية تتجاوز كل شروط التجرية الراحة، ولا يشجل والمجتلى المدتري الدول في الاقتصاد في دلالت على المدتري الدول في الوقت فقسه، وينقط التنامل العمكن بين تجريض الخاصة وتجرية التمني يتوصل إلى التعبير شيء فس في في لل المدترية بين تجريض الخاصة وتجرية التمني يتوصل إلى التعبير شيء فس في في لل الدين

 <sup>(1)</sup> شرفي عبد الكريم من دلسقات التأويل إلى نظريات الفراءة، مصدر سابق، ص ٤١
 (٢) المصدر السابق، ص ٤٤.

يتشكل من الحوار المشترك بين المؤوِّل والنص، ما يجعل خلفيات المؤوِّل ذاتها قابلة للتغير والتيديل يسبب التعاطى المتفتح مع النص، فيصبح المعنى نتاج انصهار أو اندماج آفاق الحاضر والماضى، فتكون عملية التأويل وفقأ لذلك الرصف ليست عملية مكرِّهة تتحكم فيها الذَّائية الخاصة للمؤوِّل. وفي تصوري: هذه محاولة من غادامير يتجنب بها الاتهام بجعل المعنى نابعاً من فاتبة المؤوِّل الخالصة، ولكنه اتهام يظل ماثلاً خاصة أنه لم يرسم حدوداً واضحة لتدخل أفق المؤوِّل، في الوقت الذي لم يجعل دلالة واضحة لمعنى النص عندما لم يجعل له أي صلة مع مبدعه أو القصد الأول الذي شكله. ومن هنا يصبح من العسير علينا فهم هذا الاندماج، فذاتية المؤوِّل طرف واضح في عملية الانتماج. أما الطرف الآخر فعير واضح المعالم، وإذا استبعد بشكل أو يآخر لا يبقى أمامنا إلا طرف واحد وهو الذانية المحضة التي يتهرب منها غادامير. إما إذا كان المعنى الذي يحمله النص هو التجربة الوجودية للمبدع بحسب فلمغة هيدغر يعيداً عن نفسية المؤلف، فعملية الإيداع حينها تكون عملية سلبية، بمعنى أن المبدع لم يتكلم باللغة وإنما لغة الوجود هي التي تحدثت من خلاله. فإذا قبلنا هذه الفلسفة الوجودية في عملية الإبداع لا بد أن نقبلها أيضاً في عملية التلقى والتأويل، قلا يكون للمؤول أي فاعلبة في إيجاد المعنى. ومن هنا اشتراط غادامير لحضور نفسية المؤوِّل الخاصة وأفقه الحاضر هو تراجع عن تلك العملية السلبية في الإبداع والفهم بحسب الفلسفة الوجردية. وبمعنى آخر: إذا كان النص نتاج تجلي الوجود فكذا يكون فهمه دون شرط لأى ذائية، وكما يقول هيدغر يجب أن تنصت إلى النص، فالمعنى لا يكون معطى نصنعه وإنما معنى يحدث فينا. وهذه الأراء النقدية هي محاولة لفهم فلسفة غادامير التأويلية ليس إلا.

والمهم بالنسبة لهذا البحث أن غادامير جعل عملية التأويل فاعلية مستمرة بين أفق المؤوّل وأفق الماضي لكل ذات متلقية، وتجاوز بلذلك كل موضوعية مدعاة في عملية التفسير؛ لأن المعنى عنده ليس طبقة في الماضي يمكن هبطه بالمنهجية . وهذا التصور الذي يقرم على موقف المفسر وأفقه الراهن باعتباره عاملاً أساسياً لفهم النص، أو قسح له المجال ليكون فاعلاً في النص القرآني قد يؤدي إلى تأسيس معوقة مخالفة تماماً لما هو موجود ومعارف عند المسلمين.

وقد بدأت بواهر نقل تلك النجرية التأويلية إلى واقع النص القرآني مع بعض المفكرين اللين اعتبروا تأويلية غادامير تقدع الطريق إمام تأسيس جديد للمحنى القرآني. ومن أمنال هؤلاء نصر حامد (أبو زيد) الذي يقول عن مرتبوطيقة غاداس:

لانعد الهرمنيوطيقا الهدلية عند غادامير بعد نعدلها من خلال منظور حدلى مادي، نقطة بدء أصبلة للنظرائى علائة المفسد بالنص لا نى النصوص الأدبية ونظرية الأدب. فعسب، بل فى اعادة النظر نى زائنا الدينى حول تفسير الفرآن مئذ أقدم عصوره وحتى الآنء لنرى كيف اختلفت الرؤىء ومدى تاثير رؤية كل عصر" من خلال ظووفه للنص الفرآني. ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن مدنف الانجاهات السعاصرة من تفسير المنبص الفرانس، ونرى دلائة تعدد التفسيرات - في النبص الدبنى والنص الأدبى معاً- على موقف العفسر من واقعه السعاصر، أبأ كان ادّعاء السوضوعية الذي بدعيد هذا العفسر أو ذاك «(1).

<sup>(</sup>١) (أبو زيد): إشكاليات القراءة وأليات التأويل، مصدر سابق، ص ٤٩

وقد يكون الناتج المتوقع من هذه العملية التأويلية في واقع النص القرآني هي معرفة دينية نسبية ومتحركة بشكل لا يفسمن معه أن تكون هناك ملاحم ذات تصور قابت فالإسلام. وقد نجد للك الشيجة عند ملكر آخر وهر عبد الكريم سروش، الذي يفصل بين الدين والمعرفة الدينية حيث يجمل كل أنماط العمرقة المدينة هي تأويلات متحركة لا تعبر عن الحقيقة بشكل نهائي، حيث يقول،

الله المتعرفة الدينية حيث السالي لفهم الشيعة، مضيولا ومنهجي وجمعني ومنفرك، ودين كل واحد هر حين فهمه للشيعة، أما المشيعة العائلية، فالم وجود لها الا لمدى الشارع إلى (1).

وعلى أقل تفدير تتير هذه العملية التأويلية منظومة من الإشكالات في واقع المعرفة الإسلامية، بشكل تستفر معه الباحث الإسلامي للدخول في هذا الجدل المعاصر والذي ما زال بكراً يتحمل الفيس والثقد من زوايا متعددة.



 <sup>(</sup>١) سروش عبد الكريم: القبض والبيط في الشريعة، ترجعة: د. ولال عباس، ط ١، دار الجديد منتدى الحواو العربي الإيراض بيروت لينان، ت ٢٠٠٦، ص ٣٠.

# الهرمنيوطيقا دلالة المعنى في الواقع الإسلامي

مصطلع الدرمنيوطيقا مصطلع له انتساؤه الثاني، ذلك المنتساء الذي يشكل المثانيا المثانيا الطبيع المصعوف الدلالي، فلا ينزي حينها ان تكون له حركة دلالية خارج الحار البيئة البيئة المنتجد، وطالي حيث التقالي ط يشجر أن يكون حاك بعث ولالي في الثقافة العربية والمساطيخة لمصطلع المرمنيوطيقا، ومن هنا نعيد كثيراً من الباحثين بفضلوف المفاء المصطلع على طبيعته المساسية ودن أن يزجر المؤت مصطلع عقابان، وذلك بناة على أن المدرمنيوطيقا وما تصله من مغذون وطلع ط دوم فها بالقعل ما بقابلها في الثقافة والمعربية والعربية.

هذا على مستوى البحث عن مصطلح الهرسيوطيقا بوصفه مصطلحاً ك عنوانه الخاص في الفلسفة الغربية، أما على مستوى البحث الذي لا يهنم بالدلالة الأصلية في سياقها الثقائي، فيمكن أن يجد مقاربة دلالية بين مصطلح الهرمنيوطيقا ومصطلح أنحر في الثقافة الإسلامية، تجمع مينهما حالة من الاشتراث في بعض المضامين الدلالية. وضمن هذا الإطار هناك مصطلحان لهما استخدامهما الرائج في الواقع الإسلامي ولهما مخزونهما الدلالي الخاص، ومع ذلك يمكن أن يشكلا حالة من المقاربة مع مصطلح الهرمنيوطيقا، وهما مصطلحا: التفسير والتأويل، والوحدة الدلالية التي يمكن أن نستشفها بين هذين المصطلحين ومصطلح الهرمنيوطيقا هو في اهتمامها جميعاً بفهم التصوص.

لا نهتم الآن يشرح مصطلحي التفسير والتأويل أو نشغل البحث بإيجاد مقارنة بينهما وبين الهرمنيوطيقا، حفاظاً على المسار المرسوم لهذه الدراسة، الني تحاول أن تتبع الحضور الهرمنيوطيقي في فهم النص القرآني. والنقطة الأساسية التي نلاحقها في هذا البحث هي النتائج النسبية التي تفرزها الممارسة الهرمنيوطيقية لفهم النص، وبخاصة هرمنيوطيقية غادامير التي تجعل الفهم رهين الأفق الحاضر للمؤول.

ومن هنا تصبح دلالة الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي التي نعتني بها، ذات دلالة خاصة لا نبحث عنها في الموروث الثقافي والفكري لدي المسلمين، وإنما نبحث عن القواسم المشتركة بين دلالة الهرمنيوطيقا في نسختها الأصلية، وبين طرق بعض الكتاب في إيجاد محاولات جنيدة لفهم النص القرآني، وحبنها نكتشف التلاقي بينهما. ومن هنا عثلما نبحث عن دلالة الهرمنيوطيڤا في الواقع الإسلامي نيحث عنها في بعض الكتابات التي اهتمت بهذا الشأن مثل نصر حامد (أبو زيد) عندما يتحدث عن طبيعة فهم النص القرآني؟ يقول:

الن الفرآن نص ديني ثابت من حميث منطوق، لكند من حيث بتعرض لـه العقل الإنساني دبصبح مغهوماً بفقد صفة الثيات، إن يتجرك وتتعدد دلالته. إن التبات من صفات السطان السقدس، أما الإنساني فيه نسبي منفي، والقرآن تص مقدس من ناحية متطوقه، كلته بمبيع مغيروا بالنسبي والسنفي، أي من جهة الإنسان ويتعمل الى نص انساني الإنبانس أمن الضروري هنا أن تؤكد أن حالة الشات الفام الشدس حالة ميسانينيفية لا نعري عنها شيئاً ألا ما ذكرة النص عنها وفقهمه بالمضروة من زاوية الإنسان السنفير اللنسيم، النبي منذ لعظة زوايد الموالى- أي مع فراة النبي لمه لعظة الرحي- قعول من كونه نفا المنافيل المواليل، (ا).

وهذا الكلام الذي يعتبر القرآن نصأ إنسانياً يمثل الخطوة الأولى لجعله نصأ قابلاً لتطبيق الهرمنيوطيقا القلسفية التي تعطي المؤوّل وما يحمله من أقق الحق في فهم النص. ومن هنا يقول (أبر زيد):

سما دام التاديل فاحلية ذهنية استنباطية فعن البدبيمي تن يكون للذات العارفة دور لا يصع انكارء اد تعاهله:(٢٠).

 <sup>(</sup>١) (أبو زيد) تصر حامد: نقد الخطاب الديني، ط ١١، مينا للنشر القاهرة، ت ١٩٩٢م، ص ٩٣.
 (٢) المصدر السابق، ص ١٩٣٠.

وبهذا تصبح معالم تأويلية غادامير واضحة، وخاصة عندما يتحدث عن أفق الدؤوًّل وما يضيفه لفهم النص بشكل مباشر عندما يقول: ١٠٠٠ إذ يتدخل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم لغة النص، ومن ثم في إنتاج دلالته<sup>(١)</sup>.

ولا يقى شيء من فلسفة غادامير التأويلية إلا القول بأن الفهم ليس حقيقة موجودة في الماضي تبحث عنها، وإنما يعني جعل النص في مدلوله حاضراً ومعاصراً، وهذا ما يريده (أبر زيد) أيضاً بقوله:

وضن الطبيعي، بل من الضويري، أن يعاد فيه المنصوص وتاويلها بنفي العفاهم التاريفية الاجتماعية الاصلية واحلال العفاهيم العامرة، والأكثر انسانية وتقدماً (<sup>17)</sup>.

ونحن هنا لسنا في مقام نقاش هذه الأنكار رؤسا في مقام تبين الدلالة التي نتصدها بالبحث عن الهرمتيوطية في الراقع الإسلامي، إنها الهرمتيوطية التي لا تختلف في المفسود و التيجية عن نقالف التي أثارتها الهرمتيوطية الفلسفية في بيتنها الأصلية. ومن هنا يتضع مدى الومن الذي يسوق الهرمتوطية باعتبارها عليلة لدلالة التضير أو التأويل في الثاناة الإسلامية. أنها في الواقع محاولة جديدة تتجاوز المائلة التقليدية للتضير أو التأويل،

ومن الطبيعي أن يكون هناك تياين في المواقف عندما يتعلق الأمر بإحضار الهرمنيوطيقا إلى الواقع الإسلامي. وتحن هنا لا نرى من المفيد ---

<sup>.</sup> (١) (أبو زيد) نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ط ١٠ سينا للنشر الفاهرة، ت ١٩٩٢م، ص ٨٧. (٢) المصدر السابق، ص ١٠٢.

عرض آراء المخالفين والموافقين؛ لأن كيراً بنها يشي على تحليلات اتفالة غير علمية، كما أن هذا البحث برحه قد يشكل التجاهاً معارضاً، في الوقت الذي يعرض قد آراء الدولهين فكتمل بلكك الصورة. وتكتفي هنا بقول محمد مجتهد نسبتري المناصر المهرضوطية في ظيمه مخالفها لها جن يقول: في مجتمعات الشخاص يتزعون إلى العلم والإنصاف والذقة، يعارضون إمكانية تعدد المؤامات الذينية بأساليب علمية ونظرية، وينغي الإصفاء المطروحات هؤلاء بكل تواضع.

أما الطيف العدواني يتشكل من جماعتين:

الجماعة الأولى: هي الجاهلة تعاماً بثقافة العالم المعاصر والمتجزات الفلسفية، لا سيما الهرمتيوطيقا الفلسفية. وهم يخاصمون المنظرين للهوميوطيقا من باب (الثاس أعداء ما جهلوا).

والجماعة الثانية: هم المنهمكون في التضحية باللحقيقة) على مسلخ (القوة). أسأل الله أن يهدي الجميع<sup>(١)</sup>.



 <sup>(</sup>۱) شستري محمد مجتهد - قضايا إسلامية معاصرة الاجتهاد الكلامي، مصدر سايق، ص ۸۱.

### الفصل الثاني

الهرمنيوطيقا في المشروع الإسلامي المعاصر

**%** 





التشريع البرمتيروفيقي في الراتع الإسلامي لا يتشرك بصررة منتفلة من العشرية العام الذي بعدى لتعديد الفطاب الديني، وان كان معامرة للشص الإسلامي، الا أنه لا يتفصل معامرة للشص الإسلامي، الا أنه لا يتفصل عن العسامي التي تعمل على تشكيل وعي جديد بدجارة الصررة المتفليدية السرروقة للإسلام، وذلك بهنم ايجار واقع معرفي بكون

ومن هذا لا تكمل الصورة لدينا عن المشروع الهرميوطيقي الإسلامي إلا يتناول النواعي العامة لمشروع التجديدا واقصى ما تعليم به هرميتوطيقا الواقع الإسلامي هي تشكيك النصس الديني وإعادة بنائه بشكل ينسجم مع الحاضر وأليات تفكيره المعاصرة. وهي الصورة التي تشكل هاجس جميع المشتغلين مشروع التجديد.

والدواعي النظرية التي تقف خلف هذا المشروع ترتكز على كون الحالة الإسلامية الموروثة لا تتعدى كونها صورة مؤدلجة يهيمن عليها التراث؛ وذلك عندما احتكرت عقلبات دوضائية الخطاب الديني بطريقة تجارزت كل معليات المدرقة المطبقة، وهي طريقة كما توصف أحامية الاتجاء والنظرة لا تقنح أي أمل للإبداع الفكري إلا في إطار التقليد والاتجاع. ووصف المقلية الإسلامية بكونياء ووضائية يميز الحالة الداعية لاستخدام مقاميم الرعية الحديث في خطابنا المحرفي المعاصرة وقلك أن مصطلح (دوفعائي) ينتمي إلى نفس البيئة التي تتجبت الهرميلوطيقا. ومن هنا لا تستجعد أي نداخل للمفاهم في معالجة مشروع القراءات المعاصرة للإصلاع.

ولكي نفترب من مفهوم المدوضعانية ومدى علات يدواعي التجديد في المسفورة الإسلامي، لا بد أن تورد تصوراً مختصراً لللك المفهوم، وتكتفي منا بالتخفيض منا بالتخفيض المنا بالتورد وكوس) فيما منا بالتخفيض المناون وكوس) فيما يختص مفهوم الدوضائية. وذلك ضمن تقديمه لكتاب محمد أركون (الفكري الإليامي قراءة طعلية) (الإكتفاء بهاد التأخيف منا دون البحث عن جدور النظرة برنكز على كون بحتي لا يحتاج إلى أكثر من شاهد توضيعي في هذا المورد.

انطاق روكيش أولاً من مقهوم الصرامة العقلية قبل أن يتوصل إلى البلورة لنهائية لمفهوم الدوفمانية أو آليّة اشتغالها . وقد عرّف الصرامة العقلية كما بلى:

عده فدوة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو الدقلي عندما تتطلب الدروط الدوضوعية ذلك، وعدم القدوة على إجادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتراجد في عدة حلول لمشكلة واحدة وقلك يهدف حل هذه المشكلة يفاعلية أكبر.

ثم تحدث روكيش عني الروح المنفتحة والروح المغلقة والبنية التركيبية

 <sup>(</sup>١) أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: عاشم صالح، ط ١، مركز الإنماء القومي بيروت لينان، ١٩٨٧م، ص ص ٥ - ١- ٧.

لكل منهما وارتباط الثانية بالعقلية الدرغمائية. وأخيراً يدرس علاقة الأنظمة الإبديولوجية (بغض النظر عن مضاميتها) بالروح المنغلقة والعقلية الدوغمائية. إن الموضوع الذي يهم روكيش ليس مضمون الأيدلوجيا (هل هو مضمون ديني أم فلسفي أم إيديولوجي حديث، الخ . .) وإنما آلية ارتباط العقلية الدوغمائية بنظام إيديولوجي معين. إنه يحذف من دائرة يحوثه مسألة المحتويات والمضامين لمصلحة الأشكال والوظائف والآليات وطرائق الاشتغال. وبدلاً من التحدث عن نظام إينيولوجي ما فإن روكيش يفضل استخدام مصطلح (نظام من العقائد أو الإيمان) ويعتبر أن العقلية الدوغمائية ترتكز أساساً على ثنائية ضدية حادة هي: نظام من الإيمان أو العقائد ونظام من اللاإيمان واللاعقائد. بكلمة أخرى أكثر وضوحاً فإن العقلية الدوغمائية ترتبط بشدة ويصرامة بمجموعة من الميادئ البِقْديَّة وترفض بنفس الشدة والصرامة مجموعة أخرى وتعتبرها لاغية لا معنى لها. ولذلك فهي تدخل في داثرة (الممنوع التفكير فيه) أو المستحيل التفكير فيه وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لا مفكِّر فيه. وإذا ما استخدمنا لغة روكيش قلنا بأن نظام الإيمان واللاإيمان هذا بتحدد بواسطة ثلاث نقاط:

ريدة والمدينة عن تشكيلة معرفية مغلقة قليلاً أو كثيراً ومشكلة من العقائد إنه عبارة عن تشكيلة معرفية مغلقة قليلاً أو كثيراً ومشكلة من العقائد والملاعقائد (أو القناعات واللاقناعات) الخاصة بالواقع.

إنه يولُّد سلسلة من أشكال النسامح - واللاتسامح تجاه الآخر.

إن دوجة الدوغمائية ومبلغ حدثها (وقلك أن الأشخاص الدوغمائيين ليموا دوغمائين بالدوجة نقسها والمستوى نقسه) الخاصة بتشكيلة معرفية معينة يمكن تياسها طبقاً لمعاير خمسة هي:

إن تشكيلة معرفية معينة (أو نظاماً معرفياً معيناً) تكون دوغمائية بقدر ما

تضع حاجزاً كثيفاً معتماً يفصل بين نظام الإيمان والعقائد/ ونظام اللاإيمان واللاعقائد الخاص بها. وهناك أربعة أساليب لتحقيق هذا الفصل أو هذا العزل هي:

 أ - التشديد التكتيكي على أهمية الخلافات الموجودة بين نظام الإيمان والعقائد/ ونظام اللاإيمان واللاعقائد.

ب - التأكيد باستمرار على عدم صحة المحاجة التي تخلط بينهما.

إنكار ثم احتقار الوقائع التي قد تظهر وتنافض هذه العقائد والإيمانات.

د - العقدرة على قبول تعايش التناقضات داخل نظام الإيمانات والعقائد
 بدون الإحساس بوجود أي مشكلة.

وتكون تشكيلة معرفية ما دوغمائية بقدر ما تقوي من حدة الخلاف والشقة الواسعة بين نظام الايمانات/واللاليمانات. وهناك ثلاث طرق لتقوية الخلاف يتوسع الشقة هي:

 الرفض المستمر والدائم لكل محاولة توفيق أو مصالحة بين النظامين المذكورين.

اليقين الدائم والمتزايد بأننا وحدثا نمثك المعرفة الحقيقية.

ج - ثم اليقين المرافق بخطأ نظام اللاإيمانات أو اللاعقائد المذكور.

وتكون تشكيلة معرفية ما أكثر دوغمائية كلما كانت لا تعيّز بين العقائذ والإيمانات التي ترفضها . إنها ترميها جميعها ضمن كتلة واحدة في دائرة الخطأ .

كما كرون تشكيلة معرفية معينة وفيفائية أكثر كلما زادت درجة اعتماد اليطبينات الهامشية على اليفينات المركزية الأساسية. فعندما تنظر إلى هذه بمثانيكية المعرفية بحدث أنها وللناجها فإن نقلك يعني أن المطائد الهاشئية تبدو بمثانية أنباق بهاشر عن المفائد المركزية. وعدما ننظر إليها من خلال علائلية بالواقع فإن بنية معرفية تجدة تسارس دورها وظيفاً عن طريقا المضح والتشيل: أي أنها تعيد تأويل الوقائع المنحونة أو المضادة للنظرية (للتشكيلة الممرفية)
لكن تصبح حطابقة لمبادئها (الأساب. كما أنها تمارس دورها عن طريق
التنامس والطعينية: أي من طريق تحتيب كل شهيء أو كل شه أو دخلز بوخوج
استاسك النظرية ويشكك بها، ثم حن طريق عقلقا ما هو غير عقلاني. وعندا تنظر أليها من خلال علاقها بالهيئة أو بالسيادة تؤت نجد مصافية علمه الهيئة تتصوفح حاصاً في المنطقة المركزية لنظام المقائدة الإيمائية. وتستملح هلمه السيادة المهابة أن تغير وتحول المقائدة الهامشية أو الثانية المسجعة كما تشاه رفي أية جهة تشاء. وهذه الظاهرة يدعوها ميلتون روكيش باللخلاص لخط

وأغيراً تكون بية معرفية ما دوضائية أكثر فأكثر تلما كان متظورها الزمني موتجها بشدة نحو نقطة بؤرية أو محرقية: أي أن الحاضر محتقر باستمرار لصالح المبالغة بشأن الماضي (مقهوم العصر اللهجي) أو المستقبل (البوطوبيا = لحظة المستقبل البيد الذي تتحقق فيه الأحلام الوردية).

كل هذه الأوصاف المقهوم الدوضائية تجد طريقها إلى المعرقة الإسلامية، عندا نوظف الوصف الذكر الإسلامي الدوروت والمتناول بوصف نظاماً من المقاتلة الإيمائية، ما يجمل القكر الإسلامي ضمن المنظور الدوضائي لا يعزي عن كون حركة اجتماعية نشية كشسب وجوها المعرفي خاص أسوار الجماعة الواحلة، ويتحقق ذلك الانطباق الوصفي الذي أوجد مشروع القرامات القاولية بين مقهوم المترقمة عقائية ترتكة وعلى الإيمائية على كون النظرية الإسلامية في واقعها منظومة عقائية ترتكة وعلى الإيمائية وهي البينة التي تتمو وتترص فيها المقليات الدوضائية. وقد وقف هذا الماسرية تمتكا وها المنظرة عشرات المنظرة الايمائية تمتكر المنظرة عراب الموافقة الإيمائية تمتكر المنظرة بالموافقة وقف هذا المسرقة الإيمائية تمتكر مدينة فون أي ميرات عقائية، وقد وقف هذا المنظرة والمنظرة من المهدنة ودن أم بيرات عقائية، وقد أصبح النوات ووضائية تمتكر المرقة الإيمائية الإيمائية ودن أي ميرات عقائية، وقد أسبع النوات وما يقرضه من هيمنة المشروة على وأقع الطبؤة الإسلامة مو المنافقة الإيلى لهذا المشروء على أنها المشروء المنافقة المنافقة الإيلى لهذا المشروء عن المنافقة الإيلى لهذا المشروء على وأقع الطبؤة الإسلامة من المدةة الإيلى لهذا المشروء عن المنافقة الإيلى لهذا المشروء على وأقع الطبؤة الإسلامة من المدةة الإيلى لهذا المشروء على وأقع الطبؤة الإسلامة من المدافقة الإيلى لهذا المشروء على وأقع الطبؤة الإسلامة من المدةة الإيلى لهذا المشروء على وأقع الطبؤة الإسلامة من المدة الإيلى لهذا المشروء على وأقع الطبؤة الإسلامة من المدة المنافقة الإيلى لهذا المشروء على وأقع الطبؤة الإسلامة من المدة الإيلى لهذا المسافقة الإيلى لهذا المنافقة المتلى لهذا المنافقة الإيلى لهذا المشروء على وأقع الطبؤة الإسلامة على المنافقة الإيلى لهذا المنافقة الإيلى المنافقة الإيلى لهذا لهذا المنافقة الإيلى لهذا المنافقة الإيلى لهذا المنافقة الإيلى المنافقة الإيلى لهذا المنافقة الإيلى المنافقة الإيلى المنافقة الإيلى المنافقة الإيلى المنافقة الإيلى المنافقة الإيلى المنافقة المنافقة الإيلى المنافقة المنافقة الإيلى المنافقة الإيلى المنافقة المنافقة الإيلى المنافقة الإيلى المنافقة الإيلى المنافقة المنافقة الإيلى المنافقة المنافقة الإيلى المنافقة المنافقة المنافقة الإيلى المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنا المعالجة المقترحة للترات من قبل القراءات التأويلية لا تتم من خلال إنها مثل معرفي يقوم بعلية فرزيين ما هو مقائي وغير مقائيي، فلا كتني القراءة التأويلية إمادة ترتيب الترات وفيك لأن التاتيم العمرفي، هذه المعلقة لا يخرج التقوية الإسلام عقيقة تراتية أبي فيساوي الإسلام حينها المراث الصحيح. وهذا الإسلام حقيقة تراتية أيضاً، فيساوي الإسلام حينها المراث الصحيح. وهذا إنجراج المحرفة الإسلامية من إطار الزمان والمكان وتغليب المناسفي، ومثاناً لي إنجراج الإسلام من كون تقاماً موروناً أو فيماً معداداً ونهائياً، ومن هنا لا يصبح للإسلام معنى جديداً فحسب وإنما التراث أيضاً يصبح له مغهومه الخاص وهو الحركة التاريخية اللغامة والمستمرة التي لا يمكن أن تغلق في مرحلة معيدة، وضعمة لل المقهوم الجديد لشرات إذا نظرنا إلى الإسلام الإسلام الإسلام المساورة الإسلام المواقع الموقع الا يكتمل أبياً أو كما يقول أركون:

انجد ضعن هذا العنظور أن الإسلام لا بكتعل ابداً، بل ينيغي اعادة تعديده وتعريفه داخل كل سيال اجتساعي - تقافي وفي كل مرجلة تاريفية معينة،<sup>(1)</sup>.

ومعالية التراث بهذا الوصف لا يتوقف عند حدود التراث بوصفه الفهم الأول للنص، وإنما يتعدى تجوية تفسير القرون الأولى للنص إلى النحص ذاته، حيث يغدو التراث المقصود هو الوحي سواة أكمان نصأ فرآمياً، أم حديثاً تبوياً. أو كما يقول علي حرب: «تخطئ نقد التفاسير والشروحات إلى تفاد

<sup>(</sup>١) اركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق ص ٢٠

الوحي نفسه ( ). رمن هنا يمكنا أن نخلق تمايزاً بين بعض الجهود التجهيلية في التراث التي تقوم بمحافرات تقويمية ونقلتها للتراث حم يسانها كالمياً أو نسبياً بأن الإسلام حقيقة موجودة في الشرات -، وبين مشروع القراءات التأويلية التي تصنف تراث المسلمين تصنيقاً زمانياً تاريخياً لا يتمدى أنق المرحلة وشروط الواقع.

ومن منا فإن مشروع القراءات التأويلية ليس مشروعاً ترصيعاً لما هر موجود، وإنما بناة جديداً يتجاوز كل الصور التغليفة للإسلام. ولا يتم ذلك يرسم تصور مفهوسي جديد للإسلام يقع في عرض المفاصح الأخرى، وإلما يخلق نظام معرفي منفتح وسال يكنس وجوده من خلال مسرورته التاليخية، وفئة الشكلات الراقم الاجتماعي والثقافي. وبناء على ذلك لا تعرف لمفار للجديد الوصول إلى محلة تماثية بسترجع فيها المقال البشري من إنتاجه الدائم

كل ذلك يكشف من أي مدى تسيطر فيه النزمة التجنيفية عند أصحاب الله اما العالمية عند أصحاب الله اما العالمية على المتحدة للمقدم العالمية على المتحدة لمفهوم الإسلام، وبلكام وبلكام وبلكام وبلكام وبلكام المتحدة المفهوم الإسلام، والمتحدثان أن قبط الفقد اللي وجهد (أبو زيك لمشروع اليسار الإسلام، الذي يقوم على إيجاد حالة توافقية من السليقية والعلمائية من خلال قراءة جديدة للزارات هو العجم من اللحظة الحضارية المؤامنة برجمها الماضوي، وبين العلمائية بتوجهها المستقبل إمان الكل المتحدق المنافقة أن يون العلمائية بتوجهها المستقبل إمان الكل المتحدق المنافقة عن من المتحدقة الحضارية المؤامنة المستقبل إمان الكل المتحدق المنافقة عن المنافقة المتحدق المت

 <sup>(</sup>١) حرب علي: نقد النص، ط١، بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م، ص ٢٠٢.
 (٢) (أبو زيد) نصر حامد: نقد الخطاب الديمي، ط١، الفاهرة، سينا، للنشر، ١٩٩٢م، ص

يفرضها المنمع المعرفي، أو كما يصفها تضحية بالإستمولوجي لحساب الإيفيولوجي: (أ) والخلل الإستمولوجي الذي يشير إليه (أبو زبد) في قراءة اليسار الإسلامي يمكن اكتشافه من مجمل النفذ الذي وجهه للمشروع اليساري، فمشروع التجليد اليساري يقدم قراءك للتراث ضمن مستوين:

المستوى الأول: تتم قيه قراءة الماضي في الحاضر، في حركة هابطة يعتل فيها التراث المخزون النفسي لدى الجماهير؛ لأن التراث بعير عن النطقية الثقافية والقيمية للمجتمع، وبالتالي يصبح التراث مؤسساً لأزامات الحاضر من خلال مقا المخزون النفسي، والخطأ الإستمولوجي في هما لقراءة كما يشير (أبو زيام هو في الرفة من العاضي إلى المحاضور بعيداً عن لتلز تلك النهي والمخاصر التراثية وفقاً لشروطها الثانونية المنتجة لها في الماضي والحاضر، أو كما يقول:

ولكن هذا النشابه لا يتم تصليله ونغاً لعلاقته بالشرط التاريفية السنتيمة لينه القبم في الساضي والصاف بل يتم حيد الرقب من السافني الى الصافر بطريقة ميكانيكية، أن تعديد القبر التراتية التي تتوتر في حركة الواقع من خلال أغذالها أن وحي المعالمور علية الترتفية أمن عبد النماس بعض أوجه الشبه، والرثب تلويناً للعافر بلون العاضي، ().

 <sup>(</sup>۱) (أبو زيد) نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ط ١، القاهرة، سيناء للنشر، ١٩٩٢م، ص
 ١٣٥.

<sup>(</sup>Y) المصدر السابق، ص. ۱۳۳.

ومنا يؤكد (أبو زيد) على مشروع قرات التأريلية التي لا تجمل من التراث منفأ معرفيًا، طالما كانا التراث كالحاضر يتحرك فسمن شروطه التاريخية، من هنا يعتقد (ابر زيد) أن أي قرامة لا ترتكز على هذه الخلفية الإستموارجية هي قراءة فليونية وليست تأريلية.

أما المستوى الثاني: هو الذي تتم فيه قراءة الحاضر في الماضي بحركة صاعدة يفهم فيها التراث بناءً على التصور الراهن، وهي المرحلة التي يختزل فبها اليسار الإسلامي مشروعه الهادف إلى تجنيد التراث، بغبة تغير الوهي الجماهيري وتمهيداً لمعالجة أزمة الواقع، وهذه الحركة الصاعدة كما يرى (أبو زيد) تكشف عن تصور اليسار الإسلامي للتراث بوصفه يناءً شعورياً قابلاً للتكرار في كل زمان ومكان، وهي النقطة التي تتجاوز البعد الإبستمولوجي الذي يرتكز عليه (أبو زيد)، في كون التراث بناءً تاريخياً اجتماعياً لا تستقل الأفكار فيه عن ظرفها الزماني والمكاني واهذا الفصل بين الفكر والتاريخ، والنظر إليه بوصفه أنماطاً مثالية قابلة للتكرار في كل زمان وفكان، يحول علم الكلام الإسلامي إلى علم كوني ويفقده (دلالاته) الأساسية النابعة من سياقه التاريخي/الاجتماعي، الأمر الذي يؤدي إلى وقوع التجديد - اكتشاف المغزى- في هوة الذاتية التلوينية المتمثلة في المنهج الشعوري؛ (١) ومن هنا فإن القراءات التأريلية ترفض أي تجديد للتراث يخرجه عن سياقه التاريخي الاجتماهي لبغدو التراث مفهوماً منجدداً ومنفتحاً على كل المعطيات الزمنية والمكانية، هذه النظرة هي التي تتيح للقراءات التأويلية تقديم قراءة للتراث (القرآن والسنة) تخرج فيه الإسلام من التصور الواحد والمحدود ليتسع المعنى باتساع آفاق المرحلة، ويبدو أننا نقترب هنا من هرمتيوطيقا غاداسير التي لا تعتبر المعنى حقيقة موجودة في الماضي، وإنما المعنى هو الذي يصنعه الأنق الراهني للمؤوّل.

وفي تصوري أن أي محاولة لمعالجة الصورة التي تقدمها القراءات

<sup>(</sup>١) (أبو زيد)نصر حامد: تقد الخطاب الديني، ط ١، القاهرة، سيناه للنشر، ١٩٩٢م، ص ١٤١.

التأويلية للترات، لا تكون مجدية إلا إذا عملت على تقديم نصور آخر لمفهوم الترات تراعي فيه كل الإشكالات الإيستمولوجية الذي يمكن أن تشيرها القراءات التأويلية، ويخاصة أن الصحاب القراءات التأويلية بمستوثون كل حالات الرئيلة للمفهوم الذي يقدمونه للترات ضمن المحالة الشحية لملامة الذي جملت مورتها في إطار المناخى والترات مستبدين بذلك أي دواع تمثلك بنية من التيرير العلمي لمخالفة مفهومهم، يقول (إيو فيه):

القد تعرل الذات الذي تم اختزاه في الإسلام الذي المدارة الذي المستاد والمدارة المستاد والمدارة المستاد والمدارة المعتبار وقدة المعتبار والمدارة المستادة في تاليخ الوجود المبادئة في أصبح المستدان ما المجادة الدين في مجادات الدعارة الدين في مجادات الدعارة المسلمية، المدارات بعني التعلم من الأخراد الذي تعرفنا المعلمة المدارات تعرفنا ما والمدانة المدانية ا

مصوراً يهذا النص عدم امتلاك المشروع المضاد لأي موتكرات إستعرادية في مشروعه الرافض لمفهوم الزائر لذى القراءات الخاطبة. ومن هذا الزارية يمكن تلخيص مشروع (ابر زيام) يأته يزكز على البعد السرك - موسيولومي التي من البعد الإستعرادي في تقرارة إلى خصومه الفكريين الرافقين ضد مشروعه، وذلك على سيل الانهام والافتراض.

 <sup>(</sup>١) (أبو زيف) نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة ؛ إدادة المعرفة وإرادة الهيمة اطلاء بيروت ثبتان، المركز الثقافي العربي المغرب ٢٠٠٠م، ص ١٣.

وإلى هنا نتوصل إلى إحدى النقاط الجوهرية في مشروع الفرادات التأويلية، التي تحاول تقديم مفهوم للتراث يمنع أي حالة من حالات السيادة التي يمارسها التراث على واقع المعرفة الإسلابة.

والملاحظة التي يمكن أن أبديها في هذا السياق - قبل أن أخص هذا المفهوم بشيء من التحليل فيما بعد ضمن معالجة البعد الإيستمولوجي الذي بجعل المعرفة تاريخية وزمنية ومن ثم متحركة – هي أن مفهوم التراث بهذ. الصورة التي تقدمت يناسب الوصف العام لمجمل حركة التاريخ، في حين أن مصطلح التراث في الوعى الإسلامي خاص بفترة تاريخية محددة ذات دلالات محاصة، إن هذه المفارقة لم تكن غائبة عن (أبو زيد) عنلما اعترض على اختزال النراث في الإسلام الماذا حين يلكر (التراث) يتيادر إلى الذهن (الدين) أو الفكر الديني بصفة عامة والإسلام بصفة خاصة؟ ا<sup>(١)</sup> ومع ذلك لم يقف عند هذا الرابط ولم يخصه بالتحليل كأن تلك العلاقة لا تتعدى الحالة النفسية بعيداً عن أي رابط منطقي، فراح يؤسّل لمفهوم التاريخ بوصفه حركة متجددة ومتغيرة دوماً، ليجعل هذا الوصف وصفاً خاصاً للتراث الإسلامي بناءً على أن هذه الحركة التاريخية لا يمكن أن تُستثنى منها أيٌّ فترة تاريخية، فحكم الخاص هو من حكم العام. وهذا الاستنتاج لا يخلو من الصحة؛ لأن أى فترة تاريخية وإن كانت محددة ومشخصة إلا أن ذلك التحديد لا يخرجها عن الوصف العام للتاريخ، ولكن مع ذلك ثإن التركيز على الوصف العام للتاريخ دون الالتفات إلى الخصوصية التي ميزت تلك الفترة الزمنية يجعل التحليل عملية ناقصة ومشوهة لعدم اكتراثه بحيثية مهمة وهي الدلالة الذائية للموضوع؛ لأن خصوصية أي فترة تاريخية لا ترجع للطبيعة الذائية للزمن أو التاريخ وإنما لخصوصية الشيء الذي حدث في التاريخ، وهو الأمر الذي يعيز

 <sup>(</sup>١) (أمو زيد) نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، إداهة المعرفة وإرادة الهيمية، ط٤، بيروت لينان، المركز الثقافي العربي المغرب، ٢٠٠٠م، ص ١٣.

بين زمن وزمن آخر. فقد تكون فترة زمنية محددة لها ارتباط وثيق بشخص ما أكثر من أي فترة زمنية أخرى لما تمثله من دلالة ذات طابع يخصه، فيخلل ذلك نوعاً من التعلق الدائم بتلك الفترة التي بدأت وتشكلت فيها الدلالة، والتعلق هنا ليس ناتجاً عن حالة تفسية غير مبررة؛ لأن ذلك الترابط يحقق حالة من حالات التلازم المنطقى الذي أصبح فيه الزمن التاريخي عنواناً لتلك الدلالة، بحيث تفقد الدلالة معناها إذا أخرجت عن زمن تشكلها، ومثال لذلك: إذا كانت فترة تاريخية محددة تمثل لدى أمة من الأمم تاريخ استقلالها رتحررها من جبروت الاستعمار وهيمنته سوف يرتبط حينها مفهوم الاستقلال والتحرر بتلك الفترة الزمنية، إلى درجة أنه لو ذكر التاريخ مجرداً لتبادر إلى الذهن الاستقلال، مما يعني أن تطييعة الموضوع مدخلية أساسية في تميِّز أي فترة تاريخية عن غيرها. هذا ما يجعلنا نتوقف في إعطاء الوصف العام للتاريخ بشكل مطلق لأي فترة تميزت مته، وهذا المعنى يكون أكثر وضوحاً بالنسبة للإسلام، فإذا كان التراث هو القرآن مضافاً إلى معناه الذي بينه الرسول يصبح حينها الارتباط بالقرآن يعيدنا دوماً إلى تلك الفترة التاريخية التي وجدت فيها الدلالة والمعني، وليس الارتباط بالزمن المتاريخي من حيث كونه زمناً حدث فيه القرآن، وإنما ارتباط بتلك المعاني التي وجدت في ذلك الزمن واكتسبت دلالاتها في ذلك التاريخ، والخيار المناح هنا هو إما الإيمان والارتباط بتلك المعاني التي أسسها الرسول في دلالتها الأولى، أو التخلي عنها والكفر بها، ومن ثم البحث عن معرفة أخرى بعيداً عن مسمى الإسلام؛ لأن إيجاد أيّ معانِ جليدة بناءً على أن المعنى الذي أصمه صاحب الرسالة معنىٌ قد انقضى زمنه يعني في الواقع تأسيس مشروع آخر لا يصح نسبته إلى الرسول ﷺ، فهل الإسلام إلا اتباع الرسول ﷺ في ما أراده وقصده؟!

وإذا كان مواد وقصد الرسول هو المعنى الذي يجب أن نكتشفه من النص فحينها يكون المعنى حقيقة في الماضي وهو ما يربطنا دوماً بالتراث، وإذا كان هذا الأمر قد يخلق إشكالية تجاهل الواقع المنتير، قعينها يجب معالجة الإشكالية ولا يعتبر الهروب وعدم الاكتراث للتراث مساهمة في الحل. كما بعبر (ابو زيد).

المسائل الجلج ملينا هاجوس الانتراق هذا المتراق المنا المتراق المناوي المعين كلما جزيها أمر من المناوي كلما جزيها أمر من المتراف وما أكثرها؛ لؤلا المتلاق المتحدد بشير الل المستقبل وبدال على لك اختراف المتراق المتحدد بشير المن المستعبل وبدال على على المستحرف المتحدد، فإلى المتراف المتراف المناوي قد لكن العربي قد لكن بعضا بعندا المتراف المناوي قد لكن المتراف المناوي قد لكن المتراف المناوي قد لكن المتراف المناوي المناوي المتحدد والمداوي المتحدد المتحدد

والإجابة المفترضة هنا لا حل إلا يالتخلي عن التواث، طالما لا يمثل التواث والدلالة التي أسسها الرسول ﷺ أية مرجعية لمعنى النص القرآني.

هذه النظرة لا تعني التأصيل للرجعية التي تتجاوز حقيقة الزمن والواقع المتغير، وإنما نظرة أخرى للتراث ينقصها خلق نمط من العلاقة (لجدلية

 <sup>(1) (</sup>أبو زيد) نصر حامد: النص والسلطة والسطية والدهيقة، إدادة المعرفة وإدادة الهيمة، ط٤، بيروت لبنان، المركز الثقافي العرمي المغرب، ١٠٠٠م، ص١٤.

الحاضر والتراث). في شكل معرفي منسجم يتكامل يه الماضي والحاضر.

وهو ما نسعى إلى المساهمة في تحقيقه في هذه الدراسة.



كلية الفلسفة والإلهيات

# تاريخية القرآن \_ وأنسنة (١) الكلام الإلهي

قد يبدد الجسع بين هذين المفهومين مستغرباً ضعن سيان واحد، فالشاريخية قد تصنف تصنيفا ابستعولوجيا اذا تعلقت بنظرية المعرنة، في حبن أن الأنستة مصطلح أصبح لا ظلاله الععرفية الفاصة، والجسع الذي نؤسس له نى هذا العنوان لا بفتقد مبدراته؛ لأن القراءات التاويلية تؤسس على مفهوم التاريفية نظامها السعرنى الذي بنحول معد النص الإسلامي سن الشصور الإلهبي والمعقدس والعطلق، الى مهرد نصب اتساني نسبى ومتعرك تبعأ لمحدودية الإنساق المتى يفرضها الإطار التاريفي والثقافى والاجتماعي. ومن هنا سوف تتناول كلا السفهومين من زاوية واحدة نريط ببن التاريفية وتتائعها المعرفية.

مصطلح الأنسة هو المصطلح الذي أوجده محمد أركون كمقابل للمصطلح الأوروبي
 (٨٠ومانيزه (Humanisme) ونحز لا تطرق منا لتلك الدلالة.

يبدأ (أبو زيد) في شرح مفهوم التاريخية بعرض مطول بحثاية مقدمة يكشف من خلالها دواعي النظرة التلفيسية للقرآن وقد أرجع ذلك إلى طبيعة القرآن المتارجحة في معتقد المسلمين بين كردة قديماً أو محدثاً. مستميناً في توضيح هذه الفكرة بكل الأدبيات الكلامية التي تعيز بين صفة الملك وصفة اللمان المخلص طبيقة يصافية إلى أن الاستفاد بقم القرآن وأراشيه، مو السبب الكامن وراء تقديس القرآن وإعطائه مفهوماً إليهاً مطلقاً وتهائياً.

اهكذا تر مدج القرآن - الكلام الإلهي-في الصفات الإلهية عامة، وفي صفة العلم خاصة، فعا مامت قلك الصفات قديسة، اصبع من السهال الاستنتاج بان القرآن كذلك قدم: (1).

ولا يخفى أن الإيمان بقدم القرآن قد يجمله نصاً مفارقاً ومبايناً لكل ما هو دنبوي أو إنساني، ومن هنا اجتهد (أبو زيد) لإيطال هذا الزعم حتى يؤمس للطيعة الإنسانية والنسبية للنص القرآني يوصفه نصاً تاريخياً.

انا كان الكلام الإلين نعاطً كما سيقت الإشارة، فإنه ظاهرة تاريفية، لأن كل الأفعال الإلمبية أفعال لفي العالم) المسفلوق العصدت، تحب الشاريفي، (والفرق الكريم) كذلك ظاهرة تاريفية، (<sup>1</sup>).

 <sup>(</sup>١) عصطلح الأنسة هو المصطلح الذي أوجد، محمد أركون كمةابل للمصطلح الأورديي
 (٨٠٠ مومانيزه Humanisme) ونحزز لا تنظرق هنا لنظان الدلالة من ٧٤ ٧٧.

 <sup>(</sup>٢) المصدر السابق، ص ٧٥.

منا الاستناع محروي للفراءات التأويلية فدن دونه تفقد كل الديررات المعرفية لمشروع التأويل؟ لأن المحكم على الذرق بكونه ظاهرة زاريخية لا يعني مجرد مدونه في زمن تاريخي محده، وإنما لحفظة حدوثه بالملات مي نشجها اللحفظة التي يقترن فيها بالمؤرس لا ينقسل عنه أبيا، ومن هنا جاز للمشروع التأويلي التمامل مع القرآن في الإطار الرمني فتي الطبيعة النسبية والمتحرفة، وضعين هذا الدقيم لا يقفر المعنى الملتي يحدله النص معنى موجوداً في الماضي بائي شكل من الأشكال، وإنما يشكل المعنى يصورة الدور وصنع بما للمائة الثقافية والاجتماعية التي تتناسب مع مقتضيات المرحلة الزمية.

مذا الدغوم الذي يصور التص القرآني ضمن الطبيعة التاريخية يعتبره (أبر زيدًا من أبجنبات العقل الإنساني، ولذا يصف كل من يخالف هذا الدغوم بالجهل، يقول: "وهنا تأتي إلى بيت القصية في حملة الهجوم الشارية والجملقة للأسف - على مقهوم التاريخية (الأ. من الواضح أن هذا الطبيقة الجاملة، ويعد أن هذا الوصف لا يتناسب إنما من عليمو إلى الإرزياء من جمل الحقل مفتحاً أما كل الاحتمالات المعرقية غير الدنتية، وإلا إنها إنهنت ضمن المقلق مفتحاً أما كل الاحتمالات المعرقية غير الدنتية، وإلا إنها أنها أي مفهوم مخالف، أما إذا كانت مناك مفاحيم تمثلك هذا القدر من البقيئية المطلقة بحيث يجملها فون تأثير الزمن وحراص التاريخ، فلماذا لا توسع العالمة إذا تعتبرين ما هو مطلق في والانت، وبين ما هو تسيي؟، وهذا ما العالمة إذا تعتبر ين ما هو مطلق في والانت، وبين ما هو تسيي؟، وهذا ما العالمة إلى القصل الأخير من هذا الدوارة.

 <sup>(</sup>١) مصطلح الأنسة هو المصطلح الذي أوحده محمد أركون كمقابل للمصطلح الأوروبي
 (هبوماتيزم Hommaisme) ونحو لا تنظرق هنا لتلك الدلالة. ص ١٧٥.

أما في ما يخص كون التص القرآني تاريخياً، فإن إليات هذا الأمر قد لا يؤدي إلى نفس التناجع التي يسمى إليها (أبر زياله الأن كل ما استدال به يئت أمراً واحداً: وهو أن هناك هلاقة بين القرآن والزمن، إلا أنه صور لنا نهما إمراحاً لهذا الملاقة جعل فيها التص وطلات جزءاً من الزمن، فصبح طبيعة الدلالة كطبيعة الزمن متغيرة وسيالة، في حين أن العقل يمكنه إيجاد أنماط أخرى لهذا الملاقة، كان تكون علاقة التمي بالزمن والواقع المنجير كملاقة الشمس بالحوات تشرق كل يوم عمل واقع متغير من غير أن يكون للواقع متوان خاص في القصل الأخير أيضاً.

النقطة الجوهرية في نظري وهي تمثل البعد الأهم في ما استدل به (ابو زيد) على تاريخية القرآن، هي اللغة ونظامها الدلالي من جهة وعلاقتها بالثقافة من جهة أخرى، مؤسساً من ذلك تصوراً يكون النص فيه (اباً كان هذا النصى كا دلالة تاريخية حصية طالبا كان هذا السعى هو (لدلفة)، والارتكاز على لغة النص يكشف منا عن البعد الإستمولوجي عند (أبو زيد) في موضوع علاقة المعرفة عموماً بالواقع. يعتقد (ابر زيد) أن خلقة الجهل المركب على تاريخية القرآن ناتجة عن تصور أسطوري يوى أن علاقة اللغة بالواتع علاقة تطابق حيث يقول:

الستكلفة في كل هذا العبهل العركب -سراة المثنت الذياً الم سادت - أنه بصدر ون تصرر لطبيعة اللغة عنا عليه الزين، وصار من مختلف المصور العاضية... في نهيج التفكر الملسطوري بصنة علمة لا تنتفسل اللغة عن العالم الذي تدن عليه، أو بعبارة افرى تكون العلاقة بين (اللفظ) والمنعنى الذي يدل عليه علاقة تطابق<sup>(1)</sup>.

ومن الواضح أن هناك جدلية ما بين اللغة ومحتوى المعرفة، وأما أن يكون المنظر التصوري لعمل اللغة هو الذي يعنع التوجه المدرض، أو أن النظرة المعرفية مي التي تصنع عمل اللغة، ويصع بالوجود، فإن كاله المنظرية التصوير، فإن الملك الملغة تمير عن المعنى يشكل مباشر ومن غير أي وسيط مفهومي، فإن ذلك يمني أن اللغة قائمة على نظام معرفي يرى أن الإواقر والمعرفة فقيت عن الواقع النظرة بين عبدا موضوعة في مقابل الواقع الخارجي بما هو خارجي، وتصبح الالفاظ جينها موضوعة في مقابل الماضوات المناسبة عبد المنظرة على عبد النظرة المعرفي الماضوعة في مقابل المنارج إلا عبر وسيط فعني أو مفهومي، فإن ذلك يعني أن النظام المعرفي في ذات وإنما عبر ما نفيهم من الخارج، وبما أن هذا القيم فهم تاريخي والمنافقة فيم تاريخي والمنافقة والمناف

هذا الاختلاف في تصور اللغة لا يمكن أن نرجمه إلى اللغة فاتها، وإنما إلى اللغة فاتها، وإنما إلى اللهة المسلم الم إلى الباءا الصرفي اللقي نعبر حا اللغة لان العلاقة بين اللان والدافق، أم كانت أكانت احتياطية يمثل اللغظ بالمحتطني بين للمال والمعلول لا لا تصلح لأن لملاقة تقوم على وجود وإبط متطني بين للمال والمعلول لا تصلح لأن تكون متطلقاً لتأسيس معرفي، قبل أن يُحسم النزاع بين من برى أن المعرفة هي كشف تام للمعلوم، وبين من برى أتها مجرد مقهوم تصوري للواتم

مصطلح الأنسة هو المصطلح الذي أوجده محمد أركون كمقابل للمصطلح الأوروبي
 همومانيزه (Humausme) وتحن لا تطرق هنا لتلك الدلالة. ص ٧٦.

الخارجي، فالذي يؤمن بأن السعرة كشفٌ تام للمعلوم لا يمكن أن تحاجه في ذلك بكون اللغة اعتباطية وعلى ذلك يعب أن يغير منظوره المسعرفي، لأن متباطية اللغة لا تغير في ذلك المنظور المسعرفي، طالما أن الشيء المعلوم والمنكشة في عن خارجيه نشير إلى بهذا (اللشفة) الذي انفذا عليه.

وعليه يمكن القول أن كل الشراهد اللغربة التي ساقها (أبر زيمة) لا تصلح لدسم الموضوع، كائمنا الأمر أثبت بجر الخصم إلى ميدانه اللهي يخرج فيه منتصراً حتماً ، حتى وإن قائ هذا الخصم غير موجود فيقوم بافتراضه ثم الرد عليه، وإلا أين الجبليد الذي إدعاء في قوله.

الأظفا الفكر اللغتوي برى العلاقة بين المتلاقة بين الملاقة المبتدئ الملغة والمعتمق حالمة المتطلاع مباشرة حتى جاء العالم السوسية أو يكتابه السيم امتعاضرات في علم اللفقاء أوضاف الون من والمستداء حيث قاب الدن الملاقات المبتدأ حيث قاب الدن الملاقات الملاقات المناقبة بين الملتظاة والساف (المستنى الوالسعنى الوالسعنى الوالسلوم).

رهر المعنى الذي اتفق عليه علماء أصول القلة في مباحث الألفاظ، عندما اعتبرزا علاقة اللفظ بالمعنى علاقة قائدة على الوضع، قالخصم الذي توهمه واعتبر، ولامن بتصور أسطوري للذة، نجد أن يتفق معه في نفس السور، ولذا يعد أن ألد المشكلة ليسماء وإنما في التصور المعرفي، وقد أشار إليه (إبد أيضا في علاقة اللغة بالتفاقة وهي التقلة الأكثر أحمية.

معطلح الأسنة هو المصطلح الذي أوجده محمد أركون كمقابل للمصطلح الأوروبي
 (ميوماتيزم Humanisms) ونحن لا تنظرق منا لطك الدلالة. ص ٧٩.

يقول (أبو زيد):

ما كانت العمامات اللغوية لا تعبيل المن الراقع المنافع بالعاقب بالمنافع بالمنافع بالمنافع بالمنافع بالمنافع المنافعة المنافة في المنافعة المنافة في ذلك المنتقاني ادل كان منتقاط في قلب المنتقاني ادل كان منتقال في قلب المنتقانية المنافقة المنافعة ا

بهذا النص يكشف (أبو زيد) عن بعده الإستمولوجي ولكن يتمبير يبدو معكوناً فإذا على التي الإسارة الإنسان للدوجود معكوناً فإذا على التي الإنسان الدوجود لا يوكن إلى الإنسان الدوجود لا يوكن إلى الإنسان فيكون اللغة للسيرة عن هذا المدون والإدراق الحارة المنافعية عن النخالج الإنسان المنافع على المعلوم باللغات أما الخارج الدوضوعي في عين ذاته فمجهول غاية الجهالة، ولا يعبول إليه تعبير، مقام موسحرى كلامه لأن الثقافة ليس شيأ أمر منافعة والوجود المقابيمي إلى (الثقافة بقولة: الإنسان المنافعة والوجود) المعليمي بي الراهوع) يجلل الوجودة ألليبيمي إلى (الأمرع) يجلل الوجودة (المعليمي إلى (الأمرع) يجلل الوجودة (المعليمي الراهوع) بطالوجودة (المعليمي اللي (الأمرع) يجلل الوجودة (المعليمي الدائمة التماني المنافعة الوجودة) اللغوة التي أثارها، إلى الوجودة اللغوة التي أثارها، إلى

 <sup>(</sup>١) مصفلح الأنسنة هو المصطلح الذي أوجده محمد أركون كمقابل للمصطلح الأوروبي
 (هيومانيزم Humoristre) وتحو لا تعلق هذا لطك الدلالة.

<sup>(</sup>Y) المصدر السابق: ص A1.

مينان فلسفي بحت بناقش نظرية المعرفة. وعندها يجوز لنا أن نصنف (أير زيها معرفياً ضمن منظور (كانفاط والسبية الثانية)، التي تميز بين القيء في ذاته والشيء لاجلي، ويبغى الشيء في ذاته خارجاً عن دائرة المعرفة، ولا يُعرف منه إلا فيما يمثله (في)، هذا هو الوصف الأكثر مناسة يرغم أن (أير زيان بحاول الغرار مع يؤله):

"وانا كان مفهوم الاهتيقة) مفهوماً نسبياً في فاتده فإن النسبية هنا بجهب أف تفهم على أساس النسبية الماثنائية) لا النسبية الذانية»<sup>(1)</sup>.

قما هر القرق بينهما طالما جعلت الثقافة هي الرجي بالوجود والسبية المثانية مل الله أيم ما المرحد المثلثية ما هي السبية من السبية المثانية الله أيم المثانية الله أيم المثانية من المثلثات فان مثهوماً نسبيًا من غير أن يطالع المثانية من الشعشيج والاتهام بالمثانية المثانية المثانية من المثانية والمثانية ما المثانية والمثانية والمثانية والمثانية والمثانية والمثانية والمثانية والمثانية والمثانية والمثانية المثانية المثانية المثانية المثانية من المثانية والمثانية والمثانية والمثانية والمثانية والمثانية بين الالهام بين الالهامة الرابلة بين الالمثان بوصفه موجوعاً، والواقع الخارجي بوصفه موضوعاً للمعرفة ،

 <sup>(</sup>١) (أبر زيد) نصر حامد: مفهوم النص دراسة في علوم الفرآن، ط ٤، بيروت لبتان، المركز النقافي العربي، ١٩٩٨، ص ١٨.

والمقل هنا حقيقة موضوعية لا بوسفه مقابل الذات وإنما يوسفه مقيقة خارجة من ذات الإنساق وإنات المدوجود الخارجي، لا استقلاليت يجله الإنسان فيحرف به نقسه ويعرف الخارج، وحينها باما أن يعرف الموضوع الخارجي، ويكننه في تمام عارجيه وإما لا يعرف، وفي الحالة الإلى يكون عالماً وفي الثانية جاهلاً، والذي يدعي العلم مع جهله يكون متوهماً وما أكثر الأومام، ومن هنا فإن الجياب الثقافي الذي يعتمد عليه (ابر زيدًا) في نسية الأومام، ومن هنا أواقع لها سبب إخطافة المراورة الكرف إلى والما أن والمشخصة للموضومات وبإثنائي المنامج الموصلة فتكون المشكلة مناهجية يتجدّه أو بسب المطبيعة السيدي العربية فتكون المشكلة مناهجية يكون نما الجيابين واجماً للتصورات والأومام في هنابي المقبقة والعلم، وإن كان الكل في غضم هنا الجدل يدعي إسهاية المحقية، ولكن الحقيقة تقال واحمة لا متعددة ولا نسبة، وهر العامل الأساس وواء طور العمرة وتناشى جميع النام في السمي للوصول إليها، يرغم هنا فإن هناك مناحة للنسية جميع النام في السمي للوصول إليها، يرغم هنا فإن هناك مناحة للنسية جميع النام في السمي للوصول إليها، يرغم هنا فإن هناك مناحة للنسية

وعلى العموم فإن المراد من حلاقة اللغة بالثقافة هو إليات تاريخية الغرادة فيما أن القرآن نصل لقوي، واللغة عي معطى ثقافي، فيصبح الفرآن حيتها معلى ثقافياً أكان التصوص -مهما تعددت أنماطها وتوجعت ا مرجعيتها من (اللغة) ومن قوانينها . وبعا أن (اللغة) تعتلى (الدال) في الطاح التعافي، ذكل التصوص تستعد مرجعيتها من (الثقافة) التي تتنيي إلهها، (ال

<sup>()</sup> لأن إدراق بيس المطاق موقع على تشخيص الرقيق الدرنورية والشارع قديد المستخرس كران المواقع المواقع المستخرس كران المستخرس كران المستخرس كران المستخرس كران المستخرس كران المستخرب ا

ورهم أن الثنافة في ملمة التصور تستل السرجمة الرحيمة للمس لا برجية متصورة غيرها، إلا أن نفس هذا النص ومن خبلال نظامه الدلائي الدخاص باللغة يستطيع أن يؤثر على الثنافة، فكاننا النص بعد أن تشكّراً من نقال المنافقة، أما جانبها الاكتر قان التصوص قادرة على استشار قواتين الدلالة المشار إليها فيما سين المنافقة ولكن لا ترجع ظلك إلى عواص الدلالة المشترة بالنفية الا والمنافقة ولكن لا ترجع ظلك إلى عواص الدلالة المشتوية، لا الثاقفة لكن لا ترجع ظلك إلى عواص الدلالة المشتوية بالانافقة بمنافقة ولكن لا ترجع ظلك إلى عواص الدلالة المشتوية بالانافقة بينافته التمافقة ولكن المتحدد عليا المتحدد والمنافقة بينافته التص من وعي جديد بالوجود لم يكن موجوداً في الوعي الدعاع، وهنا يكون التأثير في إضافة ومي جديد للوجود لم للرعى النفيم – إن مع التحديد، وهنا أتصد استبلال مصطلح (وعي) يجديد إلى النفيم – إن المتحدد (أبو زيد) تعنيا قلد تكون مناف طرق عديدة للنافة على الوعي إلا الوعي بمناط الماء، والثنافة عند (أبو زيد) تعني الوعي ولا طريق للوعي إلا الوعي بالرجود.

وبيدو أن الجهد الذي يناله (أبو زيد) في إثبات تاريخية القرآن، المفصود منه الوصول إلى كون القرآن حالة تقافية , وهو إلمند الذي يفسح الباب أمام الشراءات التأويلية لأن القرآن عندها يخرج من إظار التسلس الخاص والمقدس إلى دائرة النحس الإنساني، عندها يصبح الإطار التقافي واللغوي مو المرجع البرحيد في قهمه، ويدا أن أبا زيد يجمل نوماً من الطائق بين القافة واللغة أو بمعنى: اإن اللغة تمثل الرحم الذي ينبق منه الومي يكل أبعادها<sup>(7)</sup>، فعندها تصبح اللغة عي المرجع الوحيد لقهم القرآن، وهذا هو بالتحديد ما تدمو إليه

 <sup>(</sup>١) (أبو زيد) لتمر حامد: النص والسلطة والحقيقة، مرجع سابق، ص ٨٦.

 <sup>(</sup>٢) المستروك هذا الثقافة، وإلياء تدخل على المستروك لقوله تعالى: ﴿ وَأَتَّقِكُ أَلَينَ الشَّمْقَةُ الشَّدَّةُ الشَّدَّةُ الشَّدَّةُ الشَّدَةُ الشَّلْقُ السَّرَاقُةُ الشَّدَةُ الشَّدَةُ الشَّائِقُ الشَّدَةُ الشَّدَةُ الشَّدَةُ الشَّدَاقِقَاقُ السَّدِيقُ السَّدِيقُ الشَّدَةُ الشَّدَةُ الشَّدِيقُ السَّدِيقُ الشَّدِيقُ الشَّدِيقُ الشَّدِيقُ الشَّدِيقُ الشَّدِيقُ السَّدِيقُ السُلَّةُ السَّدِيقُ السَّدُولُ السَّدِيقُ السَّدِيقُ السَّدِيقُ السَّدِيقُ السَّدِيقُ السَّدُولُ السَّدِيقُ السَّدُولُ السَّدِيقُ السَّدِيقُ السَّدِيقُ السَّدِيقُ السَّدِيقُ السَّدِيقُ السَّدِيقُولُ السَّدِيقُ السَّدُولُ السَّدُولُ السَّدِيقُ السَّدِيقُ السَّدِيقُ السَّدُولُ السَّلِي

<sup>(</sup>٣) المصدر السابق، س ٨٣.

الهرمنيوطيقا الفلسفية التي تجرد النص عن أي اعتبار في الماضي، وتجعل لغة النص هي الطريق الحصري والوحية لإيجاد المعنى.

واتا كانت النصوص الدينية فصرصاً بشرية بعكم انتسائيا للغة والثقافة في فترة الديغية معدداء حي فترة تشكلها والثامها، فهي بالضمادة تصوص تلزيغية، بععنى أى والمثلها الا تشكل عن المثلكاء اللغوي الشقائي الذي تعد جزماً منصد من هذه الزابعة تستل اللغة ومعبطها الثقافي موجه النشيد والثارايل، (()

ودليس معنى الغول بناريفية الدلالة تشبيت الععنى الدبني عند مرجلة نشكل النصوص، ذلك أن اللغة الأثية الإطار العرجعي للتغسير والتأويل – ليست سأكنة تابتذ، بل تتعرك وتتطور مع الثاقة والراقع(\*().

<sup>(</sup>١) و(٢) (أبو زيد) نصر حامد: نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ١٩٨.

ومن هنا يبدو أن الرسول بحسب فهم هذه القراءات هو الرسول العبلغ أو الذي قام يتشكيل رسالة الرب في بعد إنساني لغوي قحسب، أما الرسول العبين والشارح أو الرسول القدوة، فلا تصور له في هذه القراءات.

ولاما يتبنا: إن المرتكز المعرفي لهذه القرأمة مو تصور حاص للغة والثاناة، فإذا كانت خلاتة اللغة بالثقافة بهذه الفرجة من الحتجة، فإذاً كل 
الخطاب الذيني المعاصر مرر طالما هو مركز بهمه للنص على ما عنده من ثقافة فلمناذا الهجرم الذي لا يعيز بين الخطاب المرابكاتان والخطاب المنجهدي؟، فأكل يقم بمحرى واقد الثقافي والإجسامي الساع، إلا إذا كانت الثقافة التي يبشر بها المصروح التأويلي مي ثقافة أخرى غير ثقافة الأمد الإسلامية، ومن بالتحديد الثقافة التي أنتجبنا العقبة الذيبية التي تجاوزت الكيبية. ومن ثم أوجدت واقعها المعرفي، وفي تصوري: أنه مع الجرأة لذيب، لأن المودى الثهائي لهذه الترامات مي الثقافية بوصفها بديلاً للمقاهم التي تعيز بها مقال المدورة إلا أنه مازال محمقناً في طرح كل ما التي تعرز بها ملامة المنافقة الترامات في الثقافية بوصفها بديلاً للمقاهم من (أبر زيدة)، بها مو الذي انتقده عندما لم يستعلع أن يصرح بنغي ظاهرة بقرة.

بالرسائة. وإذا كمان (أبو زيد) يتفق مع أصماب الخطاب الدينى بمسلمتهم الفائلة بان الله هو الذي تحدث الى البشر بلغنهم، فسعنى ذلك أناه يستسلم لستطقهر ويقف على أرضهر ويفوض الحدي ضدهم يسلاحهم، ولا يغيّر من الأمر شيئاً ان الله تعمدت الى العرب بلسانيه. فهو خاطبهم لكى يامرهر بالطاعة له وللرسول ولأولى الأمرء وخاصة لأولى الأمدوبالأخص للأحياء منهرء لأن الشاهد ينوب دوماً مناب الغائب وبصبح من ثم أولى منه، أي صاحب الولاية. وأولو الأمر هم أصحاب السلطات الدينية والمؤسسات الشرعية. وهؤلاء بفهسون الدين أكثرمعا يفهسه اأبو زيداً. لأن الدين هو نبى أساسه امنشال وانقياد.... اذ لا تدبن ولا اعتقاد من دون وجود طيقة من الكهنوت يشرفون على ادارة السجال القدسى ويفومون باستثمار الرأسعال الرمزي بقدر ما. وما الدعوة الى فيهم علمى للدين، على طريقة (أبو زيدا، سوى خداء للذات دعميب للمقيقة»<sup>(1)</sup>،

هذا النص كاشف عن كل ما أردنا توضيحه بأن المشروع التأويلي في مؤداء الأخير هو نسف لكل المسلمات الأساسية التي تقوم عليها الرسالة،

<sup>(</sup>۱) حرب على: نقد النص، مصدر سابق، ص ص ٢١٠- ٢١١-

وهو ما أشرفا له من قبل، إن الإسلام هو التسليم والانفياد لأوامر الرسول هي، ولا نريد أن نققل الحوار بالقول: ﴿فَمَن حَلَّهُ تَلْكُون وَمَن هَلَّهُ يَلْكُلُ﴾(١٠.



الآية: ٢٩.

## الهرمنيوطيقا انفتاح النص وحدود التأويل

أن النظرة البرمنوطيقية الني ميرمت التتمت القرائد من أي خصوصية سرى كرفته فيما لغوباً، لا شأك أنها الأسس بإمكانات تاريلية المثالثاء من خلال المانتاج الذي ميستعد التصن اللغري على والتي الأفن التقاني العتفيه، وفي المعقابال تصد أن القرآن في الاعتقاد الإسلامي بهمتوى على امكانات غير معدودة من العلم بهمتوى على امكانات غير معدودة من العلم والعمدذة، ومن المظاهر والبافن، ويافحن البافل البافل البافل البافل البافل المبافل المبافل

صحح أن الهرمتوطيقا تومن بالتص المنقتع على معطبات غير متهية، راكتها في الوقت نفسة لا تبحث عن حقيقة ما يحتفظ بها التص فهي لا نعترف بدائلون والمقاتق التي يتمتمل طبها التص سلقاً، وذلك لكونها لا نرى سوى نصل لغوني تائل للبناء والتشكيل من جفيد بحسب النباين التقاقي رالاقة المعرفي، كان الأمر أتها بالمتحملال انتصى حسب العالمة المقاول المؤول ونوجهانه. أو على أقل تقدير أن الفكر السيق لذى الدول يحت عن وجود في النص، وهو الأمر الذي قد يؤسس لمعانؤ ردلالات ذات ترتيب عرضي وليس طولي، بعض أن المعاني المتعددة النص تراتب في شكل طولي بحيث تكونة فكرة أعمق من تكرة أخرى أن اثبت الأسل والأخرى اللوغ ومكذا، وهو ترتيب برفض التعارض والاختلاف، وهو بخلاف الهومنيوطيقا التي لا ترى أن شاك فهماً معارياً يمكن التحاكم إليه، أو ليس شاك طرحية لقراءاً روز قراء أخرى، ويحاضة الاتجاهات التشكيكية التي تمتح الدؤول الحرية الكاملة في تأويل النص.

وبل والأكثر من ذلك أنبها قرح أف كل والميال ليسي الا انعكاساً الأهمان السواؤان ووغامده وترجهائه الفاصة، ومن ثم فإل كل التأييلات السعارسة على التبت هي زاويلات بعيدة، وكل تراءة هي قراة سيانة أد فاطلقاً، اد اي انه لن بكرن برستا أن تفضل الما منها على الأخر، وما ام الأمركذاك، فلا مهمد في على الأخر، وما ام الأمركذاك، فلا مهمد في المرحل أي تاويل للنصوص، بل بوجمد مستعالات فقط: انتا تستعمال الشعوص حسب المتعمالات فقط: انتا تستعمال الشعوص حسب

وبرغم تنكر بعض الغراءات التأويلية لهذا الاتجاء التأويلي إلا أنه يمثل التعبير الأصدق للقراءة الشي لا ترتكز على أي ضوابط سوى اللغة وأفن

 <sup>(1)</sup> شرفي عبد الكريم: من فلمفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق ص ص ٢٥- ٥٧

المؤرّاء وهذا بابُّ لا يمكن إقناله في رجه أحد إذا لم توضع تلك الضوابط. وأمم تلك الضوابط الاعتراف بأن النص والنص القرآئي على وجهة التحفيده هر رسالة إليهة تحتري على معارف واضحة ومحددة، وبعد ذلك يمكن أن يسمح للجميم أن يجشوا من تلك المعارف.

ومن هذا فإن التأويل لا بد أن يكون له حدوده تمنح من التندقق العبني للماني ونضيط عملية اللهم في إطار عمر في بعرق بالبخائق الثابت، وفي الوقت نفسه لا يتجادو الواقع المتغير. وهي دعوة قد تواجهها محموده من المغنّات العموفة، والإسخالات المتجية، وفي الوقت نفسه قد تعيش صراعاً المغنّاء من العمار الحقية السية في التصور المطائق، ولكن لا بد أن يكب لها الوجود؛ الأنها المساحة الحقيقة التي يوفرها التص للإبداء المعلى، فإذا كان العمل هو الذي يتمرف على الواقع المنظير وفي الوقت نفسه هو الذي يقم حقائق التص فلا بد أن تكون مساحته الإبداءية في خلق ذلك الرابط بين خلقاق التص فد ليد أن تكون مساحته الإبداءية في خلق ذلك الرابط بين خلقاق التص ونسية الواقع، خلة التحدي المعرفي يعنل استغزازاً مستعرأ وشموليه واستعراد،

والنرب في الأمر أن القراءات القاولية في الواقع الإسلامي لم تمنن إلا الهوطف ولا يعنني كامن في الهوطف ولا يعنني كامن في الهوطف ولا يعنني كامن في المتحدد واضح لإحمال كل الأنماط الهوطف ولا يعني الأحرى المتحرف بأن هناك فيما أنهائي وقصداً للعولف يجب البحث عنه، فالمساد الهرمنوطيقي لم يتوقف عند (خادامير) وإنما استمر عطاؤه. وهذا ما لم تنكمه أنا القراءات التأويلية في التمن الإسلامي، مع أنه يعد نظوراً مهماً في المساد الموسيقي، الذي ينا مع والملاحود مناحر) بالبحث عن القوانين التمنين والمفرية للمنهن والمراق مداخم بالمتحدا من مو المقونية المنتفي التمالية، ليستقر مؤخراً على بدعاما، يدعون

إلى إرجاع الهوميوطيقا إلى مساوها الطبيعي وهو البحث عن المعنى وقصد الدونة، من أمثال (هيرش) الذي دافع عن الهوميوطيقا الكلاسيكية وطفيها الأساميين (المعنى التهائي للتساي كورفساد الدولةان، كما واجه الهوميوطيقا التالمية رواة على (هيدفي) و(فاقامير) بوصفها من أنضار مذهب الشاء معيزاً قصد الدولف هو الهدف الأساس للهرميوطيقا، وهو المجاول لمعرفة التالمية المناسبة، وينم من عنا لا تهنا آزاد (هيرش) بقدر ما يهمنا السؤال عن السياب خلف ترويج الهوميوطيقا القلسية بدلاً من غيرها؟.

القصد الإلهي في الآيات القرآنية هو المرتكز الأول لأي مشروعية تأويلية، وهذا ما اجمع على الدقال الإسلامي منذ نشكله حتى اليوم، فلا بد أن يكون لله هدف مبين وقصد محدة في كل أية قرآنية، وإلا يصبح القرآن لقرأ أو لقلقة لمان، ولا يكون هناك خطاب ولا تخطاب، وعلمه فإن السيد الرحية نزول القرآن هو القصد والإرادة الإلهية، ومن هنا اهتمت العقلية المسلمة في طول تاريخها بتأسيس الضوابط لعمرة القصد الإلهي من القرآن، وقد اهتم علم أصول القنه يشكل خاص بتأصيل بعض الممايير التي نقوم على أساس قصد المتكلم. وضح منا إذ تشير إلى بعضها إلسارة عابون، نركز نقط على الأوضر، باحباره يمثل الجانب اللغري من التصر.

#### الوضع

وهو في واقعه تعاهد يقوم به الواضع باستخدام العبارات تفط حينا بريد أن يوسل معنق خاصاً إلى المتخاطب. في هذا الحال لا يقصد الواضع من الكلام إلا إفهام المعنى لمدخاطيه. وكل ذلك يتحفق ضمن دائرة تفاصل المقالاه لا لان المستكلم بعجب أن يعد نفسه تابعاً لوضع الواضع لو أراد أن يستخدم الالفاق والجبط. ومن هنا يفرق الأصوليون بين الدلالة التصورية

والدلالة النصديقية للتعبير، وهذا التفريق يقوم على قصد المتكلم، فإذا صدر كلام عن نائم أو مجنون فإن الدلالة نقف عند حدُّ الدلالة التصورية، فمثلاً (قام زيد) في الدلالة التصورية نتصور زيداً؛ والقيام، والنسبة بينهما. ونقف عند هذه الدلالة التصورية لو صدرت الجملة عن مجنون مثلاً. أما إذا صدرت عن عافل، حينها نفهم أنَّ المنكلم لم يقصد إيجاد النصور فحسب، وإنما إخباراً عن حدث ما . وفي مجال القرآن يكون الفصد من الله التفهيم. والتفهيم لا يتحقق إلا إذا كان هناك معنى يراد تقهيمه، ولذا اشترط الأصوليون أصل الجدية في أي كلام، بمعنى أن الأصل في المتكلم أنه جاد في مراده، فلا يفنرض أن يكون المتكلم مازحاً مثلاً إلا يقرينة تصرف الكلام عن المراد، لأن الأصل في المتكلم أنه ليس مازحاً. ومن هنا جاء أصل آخر وهو أصالة الظهور بمعنى أن ما يستظهره العقلاء من الخطاب بناءً على طريقة الثقاهم العقلائية، هو المعبر عن معنى الكلام أو قصد المؤلف في الكتابة. فالتصور اللغوي الذي يدعو إليه (أبو زيد) على أن اللغة قائمة على الوضع أو الاصطلاح لا يمتع من تأسيس فهم مشترك طالما تعاهد العقلاء على استخدام اللغة لتلك الحقائق ائتي تعارفوا عليها.

هذه الإضارات تكشف عن الاهتمام بالمعنى النهائي، وقصد المتكلم، بما هما مسألتان أساسيتان لبناء أي تفاهم بين البشر، سواء أكان عبر الحوار المهاشر، أم عبر الكتابة، وهناك ضوابط أخرى تقوم على البناء المقلالي أو على المثل تبحثها عندما تحدث عن دور العلق في المعرة القرآئية.



#### الهرمنيوطيقا والنسبية الدينية دواعي ونتائج

من الواضح أن القداءات التنابيلية المستنفاة بالمنتف القرآئي لا تحتدي قبط فرم الإطار السنيجي الساعي لتقديم قصور جميد لتفسير المنافق المستخدمة المنافق المستخدة أبيا ألا من المنافقة المنافقة ومن فالمنافقة ومن المنافقة بمنافقة المنافقة عن المنافقة المنافقة في تتهاها المتعلمي لا بد المن تكون مسيوقة بتشورات نظرية ومبادئ أن تكون مسيوقة بتشورات نظرية ومبادئ المنافقة المنافقة المنافقة المنافقة المنافقي لذاك الترجم.

ولما فإن التغييم المنطقي لأي مجهود تكري لا بدأن يأخذ في حسياته تلك الحيثيات الموجة له . قلا يتصور المقل الإنساني أن يكون هناك شيء قائم على اللاحي، . ومن هنا فإن القراءات الناولية لم يشو يطلك التنائج السيبة للمعرفة النينية إلا لأنها ترتكن لسفاً على بناء معرفي مسنف المعقبة مشيئاً نسياً، فسية المعرفة الدينة لم يمكن تجهة لمينية للواءة عماية للماء مثلياً الماء عماية للماء المعرفقة الماء المعرفق لأي قراءة مو المهيمن دائماً على نسق القراءة المعرفي لأي قراءة هو المهيمن دائماً على نسق القراءة وتنابجها. وطى هذا فإن كانت هناك جهود لتوحيد القراءة لا بد أن تسبقها جهود لتوحيد الشراءة لا بد أن تسبقها مدا توجيد الشراءة مدا توجيد الشراءة مدا توباً لا بدأن تقرق بين النزعة الشكيكية والنسبية في المصروس اللبينية وبين حيا الاجتهاد واعتلائك الأواداء فالأول بطلق من تصور عام مفاده أن الحقيقة بما (هي هي) خارجة عن حدود الإهراك الإلساني، وحظ الإلسان ما هو ما يتصوره من تلك المحقيقة أو أن كل وأحد يميكن أن يوجد معنى يتصور أنه الحقيقة. وهو خلاف مبدأ الاجتهاد الذي يميكن على المكانية معنى يتصور أنه الحقيقة. وهو خلاف مبدأ الاجتهاد الذي يميكن على المكانية معنى يتصور أنه الحقيقة حتى وأن كانت إمكانية نظرية، ولما

وما يهمنا ني هذا العنوان هو البعد النسبي للقراءات التأويلية، لا يوصفه نتيجة لتلك القراءات، وإنعا بوصفه الخلفية المعرفية لها.

هناك مبالات متعددة في الفلسفة الغربية طرحت مفهوم النسبية سواة أكان ذلك في مجال علم العمرفة الذي يحتضن الهرمتيرطبقاء أم في مجال فلسفة العلم الذي انطاق مع عبد الكريم سروش في نظرة النفس الأسطء أو فلسفة اللغة اللي اعتمد عليها (أبو زيد). ويحيداً عن ملاحقة النسبية في نسختها الغربية، تحاول أن نظرح فقط ما يُستفاد من مطاوي كلمات النسبين

<sup>(</sup>١) التخطية إن المخطة ومي في قبال المصورة، وهي أن الفقيه يتطلق من وجود أحكام إلله في الرقابق، فسلمة الاجهاد تكون في البحث من تلك الأحكام الراقبة فإنها أن يصيها وأما أن ينتشى. أما المصورة في حكس المنطقة بمعنى لهم مثالة حكم ألواقبة ألله، وإنما اجهاد اللقية مع المعرلة للحكم ومن هنا تحميح كل الإجهادات صحيحة. وقوم الاختلاف على القريق بين كون اجهاد القية مع مو مئة إليام أحلة قرب.

### المقولة الأولى: (التحوّل الستمر)

إن كل أفراع القهم البشري، ومن ضنها الفهم الديني قائم على حالة من التحول المستمر فليس هناك فهم تابت على الإطلاق أو خارج عن دائرة ، التقد. وقد تين هذا المعنى مجدوعة من المفكرين في الرسط الإسلامي من تأمل المحمد أركزه، وقصر حامد (أبو زيدا)، وعبد الكويم سروش. وقد تقدت بعض عباراتهم الدالة على ذلك.

وتحن بدورنا تتسامل عن مصالية هذه المقولة وثياتها في دائرة توصف يكونها كالها متحرلة ومتحركة فإقا تائبت هذه الشولة هي فهم يشري، فكيف خرجت عن إطار هذا التصول الضروري والجنسي؟ ما يعني أن النظرية تنذ بعضها إلضاء لالأ شعولها لنشبها يستدعي معم شعوليتها إليضاء هذا التوح من الاعتراض يسمى بالدليل الثقادي، أما على مستوى العمل لهذه الدقولة نقول:

أولاً: إن تحول الفهم وتغيره مقولة لا يتم فهمها إلا في إطار وجود مقاميم ثابته، فثبات بعض المفاهم يكون كاشفاً عن تحول بعضها، أو كما بقال إن الشيء يعرف بضده، فإذا كان الإنسان بفطرته بعيش ضمن فهم تحوّل، ولا خير له بفقاهم ثابة لا يمكن أن يجد حافزاً للقول بحولها.

ثانياً: أن مقرلة محدومة القهم البشري قاتمة على محدومية الإنسان، فيما أن الإنسان محدود، فقهمه كالمك أيهاً. هذه المقرلة تحتوي على ترع من المخالفة؛ فمحدومية الإنسان مقايمة يمن أو في مقابل أي شهر، يكورن الإنسان محدورة؟ فإذ كان في مقابل أنه أو المحلق، فإن مقولة الفهد المدحود تشخيد أي تصور وبالفريقي تركح عليه المرقة الإنسانية، فإنا كانت المحرفة الإنسانية تقوم على المعلل الإنساني فني أي إطار آخر تصور لا ترف على وجه التحليد خدود تلك المحذوبية حي ترفق محدة مواياتاً لا ترف على وجه التحليد خدود تلك المحذوبية حي ترفق محدة وإيثالياً مقابلها محدودين حتى نقيس أنفسنا بها؛ لأننا لا نعرف (المطلق) حتى كيف ينزك الحقيقة، بل إن معرفتنا به هو نقسه أتوصف أنها معرفة ثابتة أم عصولة؟.

أما إذا كان الإنسان محدوداً في مقابل الرجود، فإن هذه المحدودية لا تصف تصنف المطلق مقابل السبي وإنسا الصغير في مقابل الكبير، فإذا كان الرجود أوسع من الإنسان به وأنها يعني محدودية علم الإنسان به وأنها يعني مله يمكن وجهله بالبائي كلّه. فيقولة: (الإنسان محدود) متولة لا طائل منها؛ لأن الإنسان مو ذلك الموصوف والمتحقق في ذلك الوجود سواء أكان محدوداً أم غير محدود، فإنه إذا عرف شيئاً فإنه يعرف على وجه الحيقة، أو

ثالثاً: أن الفهم المتحول بيني على أساس أن الحركة العلمية. وتطور المعرفة كاشف عن مقاهم لم تكن موجودة أر عن إيطال مقاهم كانت تعد من الضروريات. وهذا يستبطن توهاً من المقالطة أيضاً ؟ لأن الحركة العلمية وإن كانت تبطل مقاهم كانت شائعة لؤلها للك على وجود مقاهم فإنجه، وذلك لأنتا لا يمكن أن تنصور أي نوع من أنواع الحركة للمعرفة ما لم تكن هناك حقائق ثابة تمثل مركزات للمعرفة الجليدة؛ لأن الجديد لا يدأن يستد إلى تاسال فهذا التطور.

ويمكننا أن نثير مناقشات أخرى على هذه المقرلة، إلا أنها تحتاج إلى تأسيس معرفي مسبق تعالج في نظرية المعرفة في التصور الإسلامي.

. وسوف نتطرق لبعض منها عندما متحدث عن العقل في المنظور القرآني.

#### المقولة الثانية: (تغير الدلالة العلمية زمنياً)

إن القرآن يشتمل على مجموعة من المفردات ومي إشارة إلى حفائق خارجية بم يجمها على مسترى الملم في المرحلة الزنيئية، ففي الملوم الحديثة شكّل تغيرت مفاهم كثير من الحفاقات عن ما سبق. كمثل الشمس، والقدرة والماء وغيرما فقد كان يثيرها كثير من الأخطاء.

هذه الدفرلة إذا تصورناها بهذه النصافح الميسطة أو بتمافح أكثر تعقيداً، كنثل مفهوم المدالة، والحرية، والصندية، وغيرها، إلا أنها كلها ترجع إلى تصور خاطئ في استخدام الالقاظ، فلفظة المسمى، والحريم، والمداللة، إلى الكسب معاتي جديدة إلا أن قلك لا يخرجها عن إطار المشار إليه والمحدد في الخارج، وإن كان بهضة إجدالية لا لالمقاجم الجديدة تقرم يتوسع دائرة اللفظ المشتمل ضمناً هذه الأوصاف الجديدة، لا استبداله وتبيير، طالعا أن دلالة اللفظ عليها. ولا يكون لهذه المقرق على الإناق إلى المحلقة لا يؤثر في مدة الحصائف، أما غير قلك فإن دوران الأرض حول الشمس أو دوران مدة الحصائف، أما غير قلك فإن دوران الأرض حول الشمس أو دوران المدتمى طيفاً في تعيق معاونة وليس في استغالها.

#### المقولة الثالثة: (دور الأفكار المسبقة في فهم النص)

إن الغَبْليات الفكرية والأفكار المسبقة تتدخل في عملية فهم النص الديني، وبالثالي لا يمكن أن تتوصل إلى نتاثج واحدة.

هذه الإشكالية من أكثر الإشكالات حضوراً في المعرفة الإسلامية تديماً وحديثاً، وقد أفرد النص الديني نفسه مساحة لممالجة هذه المشكلة، سواة أفي الآيات التي تحذر من التأويل من غير علم، أم في الروايات التي تنهى من الضمير بالرأي. مما يعني واقعية هذه المشكلة. ولكن النفات النص نفسه لهذه الإشكالية طبل على أن هناك حقاق خاصة بالنمس يجب التحرّز للموصول إليها، وإلا كو كان النمس يؤسس للقهم النسبي لما حرم الفهم وقدًا لهذه الأراء المقاصة.

وعلى العموم هذه المشكلة تفرض تحدياً منهجباً في إيجاد آلية فهم تمنع تدخل هذه الأفكار المسبقة، ولا تؤسس للنسبية بأي شكل من الأشكال.

وبالجملة: إن هذه المقولات لا يمكن أن توسس لنوع من النسبية، غاصةً أن الخفال القرآئي في إطلاقه ينفي هذه المفولة، بوصفة فرواً وهدئ ويمسائر، في قوله تمالى: ﴿ وَهَذَ يَكُنَّ حُمْ مِنَكَ أَفُو وُمُرَّ فُرِيَّتُمُ فَيْرِيْتُهُ وَوَلَّهُ: ﴿ وَمَنَا مِنْتُمْ إِنْكُنَا وَمُنْكَ أَرْضَتُهُ لِقَوْرٍ فَاتَحْتَكُمْ الْأَرْبُ

ؤاة كان مطلق الفهم للنص الديني يخضع للنقص والتحول والتدقّق الدائم بلا استثناء، بحيث لا نستطع أن نجزم بأي أمر حكم به القرآن، فكيف يكون كتاب هدئ ويصائر للناس؟!



 <sup>(</sup>١) سورة الجائية، الآية: ٣٠.



### الفصل الثالث

وجهة معرفية... نحو قراءة تأويلية جديدة



## الهرمنيوطيقا والجذور الفلسفية للنسبية

من الام التغيرات العهوهدية في مسارات السوزة البشرية، هي تلك التي نقلت السوفة من ولالشيا الفارحية وعلاقتها السياشرة بالسوضوعات، إلى ولأة واخلية لا تتجاوز حمود الإنساق وتقويعه الذاتي للسوضوعات.

نيل أن كان الخارج هو المقياس للمحاكمات العمرقية، أصبح للمعرفة فضاءات خاصة تسمح لها بالمحركة خاض تصور الذات ولاراتها، ولأنك ضمن تساؤلات تبحث عن قبية العمرة لا في مطابقها للخارج وإنما المعرفة نفسها بوصفها تبعة في ذاتها، وهذا الانتقال في الصلح المعرفي كان تتبجة طبيعة معتما تبك الموضوع الذي يحلق به المقل المنتج المنكرة المنظرة، فلم يكن الشيء في ذاته دو قبية بعيداً عن انطباعات النفس العامركة لذلك الشيء، ولو لا تلك العلاقة الخاصة بين الإنسان والشيء لما كان بعمل الشيء في فائه أي تصور معرفي، ملا هو حاصل المقربق الذي قام به كانظ (١٩٣٤–١٩٨٤) بين الشيء الخارة والشيء بالنبية لناء حيث جل المعرفة البشرية نناج علاقة ينا الذات القاملة بكل ما تحمله من تجارب، والمالت المعلملة، وحاصل النسبة بينهما هي المعرفة الإنسانية، يقول كانط: وعن طويق الحاسة الخارجية وهي صفة لذهننا، نمثل لأنفسنا الأشياء على أنها خارجية عنا، وموجودة. . في المكان؛ (١) فكل ما يدركه الإنسان هو ظاهر، أو بمعنى: إن ليس للإنسان تصيب من معرفة الأشياء إلا ظواهرها أما ما يقع خلف الظاهر فليس أمام الإنسان إلا أن يتخذ حياله موقف (اللا أدري) أو المجهول تمام الجهالة، وبعيداً عن ما يحمله هذا الطرح من غموض؛ لأن إلبات الظاهر موقوف على إثبات الخارج ونفي الخاوج هو عين نفي الظاهر، إلا أنه تمكن من فتح تساؤلات جديدة أصبحت مدار كثير من الفلسفات، وأهم ما تحتاجه هنا شاهداً فلسفياً أن كانط أسس للنسبية المعرفية التي تتحرك في دائرة اللا مطلق والنهائي، لأن لكل إنسان تجربته الحسية في إطاره الزماني والمكاني، وبالتالي يستحيل افتراض عقل نموذجي في ظل وجود تجارب غير منحصرة، ولهذا اعتبر كانط هذا التغير المنهجي الذي أحدثه مشابهأ للثورة الكوبرنيكية التي استبدلت كل الفرضيات المرتكزة على محورية الأرض. عندما جعل العقل هو المحور الذي تدور حوله الموضوعات، وليس العكس كما هو حال الفلسفة الكلاسيكية التي تدور حول الوجود، أو قد يكون مرد الشُّبه كما قال فؤاد زكريا: ﴿ لا بمعنى أنه أراد منها أن تحدث انقلاباً شاملاً في تجديد العلاقة بين الأشياء والذهن فحسب، بل أيضاً بمعنى أنها، كالنظرية الكبرنيكية الفلكية، كانت فرضاً خاضعاً للتحقيق وينبغي الحكم عليه حسب ما يؤدي إليه من نتائج،(<sup>(٢)</sup> وبهذا يكون كانط فتح بنفسه باب النقد باعتبار ما أتى به فرضاً قابلاً للحوار. ولكن برغم ذلك تحول هذا الفرض إلى منطلق لكثير من الدراسات الفلسفية، ففتح الباب أمام خطوات واسعة لفلسفات مختصة في ظرية المعرفة ارتكزت على كون الظاهر هو الأساس الموضوعي للمعرفة؛

 <sup>(1)</sup> ه. قواد زكريا - نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان؛ القاهرة؛ مكتبة التهضة المصرية ص ٧٧.
 (7) المصدر السابق؛ ص ٧٦.

لأن الكينونة الحقيقية للشيء هي كينونة الظاهر لا كينونة الشيء في ذاته. فكانت هنا إسهامات (هوسرل) الواضحة الذي أسس الفيتوميتولوجيا على أمس منهجية تعترف بالظاهر وتقترب منه بوصفه المحصلة الحقيقية للمعرفة الإنسانية. وانطلق هوسرل في تأسيسه المنهجي معارضاً المذهب الطبيعي الذي ساد في أوربا في نهاية القرن التاسع عشر، والتطرف الذي صاحب أصحاب العلوم الطبيعية الذين اعتبروا العلم الطبيعي قادراً على الانطباق على كل المجالات حتى الأدبية ومجالات النفس البشرية. ولكن لم يصل هذا الاعتراض إلى درجة يتنكر فيها لوجود العالم الطبيعي، معا جعله يؤسس طريقة، في المرقت الذي لا ينكر فيه الواقع يتجاهله أو يستبعده، والسبب في ذلك: أن كل المشاكل الفلسقية بعتبرها نتاج النوجه الإنساني نحو الطبيعة. حتى مثالية كانظ لم تخرج من هذا التصنيف باعتبارها نتاج توجه نحو الطبيعة، ولذا اقترض ضرورة تعطيل الواقع الطبيعي أو جعله بين قوسين؛ لأنها الطريقة التي يعيد الرعي فيها ذاته التي غُيِّبت في الطبيعة؛ فموقف الإنسان تجاء الطبيعة جعله يضيع في الأشياء وموضوعات العالم وعلاقاتها .

وطالما كان الرعم مرتبطاً بالواقع الطيعي ضوف يكون أسيره، وفي حالة من السلاجة والاستسلام للطيعة. ولا يمكن أن يماد للوعي اعتباره إلا إذا تجار هلا العالم ووضعه بين قوسين لكي يُعاد فهمه من جديد، ولذا يغرق (هوسرل) أيضاً بين الشهر للثان اللهري الأعجاب، قبله السية الجديدة التي تفهم الوجود ضمن دائرة (الإجلي) تكسب الوجود قبا جديدة تماد معه الانا المنقودة، ويتحول الوجود الطبحي إلى علم الاصورة كم يكون فيه الوجود أكثر معملين معالميات المصورة للإجرفة حكمة في ذاتها.

وبالتالي التأسيس القلمفي للنسية يرتكز على التفريق بين ما هو نسيي تبعاً لحدود الإدراك، وما هو خارج هئ حدود التجرية أي الشيء في ذاته، والتجرية هنا ليست بالمعنى العلمي وإنما التجرية الشعورية التي يعبشها الإنسان ضمن المعطى الحيائي وما يؤثر فيها من بعد اجتماعي، وتاريخي، وسياسي، أو بمعنى عام: هي القعل الشعوري للحياة. وأما الشيء في ذاك: فيما أنه خارج حدود التحيرة فهو بالتالي خارج حدود المعرفة، رمن هنا يصبح التأسيس المعرفي لهلذا الإنجاء قائماً عالي على المعرفة ضمن آقاق متمداة بتعدد التجارب. وطلة هو فاته البعد الذي ترتكز عليه الهرمتيوطيقاً القلسفية لإنبات ضرورة تعدد الفهم يقول محمد منجهد فيسيد فيسيدية

الله للمعنى واقداً أوسع من المعنى الذي قصده المتولف، وذلك طن الآنائ التاريخيية للاشتفاص متفادة، مهمنس أن لكل شفص تعييشه عن ذلته وعن العالم تفشلك عن قاماران الخرين... وهذا ما بساعد بدوره على تتباين العماني التي بتنزعها الأزاد من النص الواعد،(1).

رأم ما نحتاجه هنا هو البيات أن هناك جذوراً فلسقية أسست لنسبية العمونة، والقرامات التأريلية لا تؤسس في طرحها بعيدًا عن تلك الجلور النسبية، فالمحرفة التي يمكن توليغها من النص الليني وفق النصور المهامينوطيقي خاضمة للأفق العموني للمؤثل وبالتالي لا بدأن تكرن نسبية المهام طالما أن الأفق العموني غير محصور تبعاً للتجارب الجيائية التاريخية اللانهائية.

ومن هنا يجب أن ننظر للهرمنيوطبقا لا بوصفها دعوة لإثبات وجود

<sup>(</sup>١) شبستري محمد مجتهد - قضايا إسلامية معاصرة، الاجتهاد الكلامي، مصدر سايق، ص

تراءات متعددة وإنما دعوة لحتمية ذلك التعدد. فلا يجدي مجرد الاعتراض على هذا المشروع، أو تأسيس فهم جديد للتأويل، ما لم يُؤسِّس لنظرة معرفية تتجارز تلك الأسس في صيغة تجاوزية ويثاثية في الوقت نفسه. وما لا ندعيه ني هذه الرسالة هو الوصول إلى ذلك المستوى من التأسيس وإنما مجرد الإشارة وفتح الباب أمام هذا التأصيل.



# العقل في نظرته المعرفية. واقعي أم مثالى

اذا كان لكل نظرية فكرية منهيج بعث تابع من نظرتها للغال والسعرفة، فإن منهيج القرآف فائع أخياً من نظراه الفاصلة للمقل والمصعرفة، والضورة العلمسية التي اهملتها القراءات التازيلية هي عدم ملاحقة فلك الفصوصية المتعي قريب المصورة القرائدة، مع مماللة فرض تصرراتها الفاصة للعلل والسعرفة على القرآن مع أنته حقل له نظرته المصدفية التي بنسية بها.

رمحاولة تجريد القرآن من هذا البعد العنهجي هي محاولة لوصف القرآن بالك إطار محاليا في يوفى إلى صالم العمرة، فالنياء المعرقي لاي طرح لا يمكن أن يتصور بعيداً عن منهجية محاصة ونظرة معرفية يوصفها أساساً للكاوان لان النمايز الحقيقي بين المعارس الفكرية والفلسفية واجع إلى نظراتها المعرفية.

ومن هنا أصبحت نظرية المعرفة وما يتعلق منها بالمعلق وكيفية إنتاجه الأفكار هي خلقية أي يناء فلسقي، والمحدد الأساس للمنهج المعرفي لأي تصور نظري، ولا تيتمد عن هذا المحدد نظرية القراءات التأويلية؛ لكونها تأثر أيضاً بخيارها في النبهج المعرفي، فإن كانت رؤيها المعرفية تسم بطابع النسبية والتشكيكية فإن ذلك يكون له حضوره الواضح في تأويل النص الديني، وحيفها لا يجدي حوار الأفكار ومحاكمة التانج بعيداً عن استصحاب ذلك البعد المنهجي الذي أوتكرت عليه القراءة في تأويلها للنص.

والسؤال الذي يفرض نقسه في هذا الإطار هو: هل العقل في إدراك للحقيقة، يدركها في إطارها الموضوعي المستفل عن الذات أم النسبي الذي ه مُلاسها؟

المقل هو الذي يخلق تلك العلاقة بين الإنسان والواقع الخارجي وما في
من موجودات مادية أو معنوية. وقد تفرد الإنسان بهذه العلاقة المعرفية التي
تكسبه خالة التعقل، والإداراك، والفهم-. ورضم تلك السسلمة إلا أن الفكر
البشري اصطدم بموجات تشكيكية وعزصت الثقة في ما أنتجه المقل من
معرفة ، قد الجل الفكر بوعات مثالية حاولت أن تشكك في الوجود الخارجي
سب نفارة، ويطرف عباية.

تهناك اتجاهات أوب إلى السفسطانية أنكرت من الأساس أي موجود له 
تحقق في الخارج، محاولة بذلك زعزعة أي قيمة للمعرفة خارج حدود 
الإنسان. وقد ظلت آثار تلك الطائرة الشفسطانية في اتجاهات اعترفت بوجود 
واقع خلف الشعور، ولكها شككت في قيمة المعرفة، التي تبت ذلك كما هو 
حال المثالية المثالثة، عند (باوكلي مع ۱۹۸۵ - ۱۹۷۳)، هذا مضافاً إلى المثالية 
التمثير التي تعدت الإخارة إلها عند كاناه، فري أن الواقع في من خارجين 
يشير إلى كلي الحقيقة. هذه النظريات النسبية تمثل طاجزاً حقيقاً أمام أي 
يأسير إلى كلي الحقيقة. هذه النظريات النسبية تمثل طاجزاً حقيقاً أمام أي 
تأسيس معرفي قائم على امكان الوصول إلى الحقيقة. ولذا كان من الأموري 
في هذا البحث تقليم التصور الذي يمكن أن نقول: إنه مُرضي حول الحقل المحرفة.

فهل العقل إذا تسالمنا على كونه أداة المعرفة للإنسان قادر على كشف الواقع بشمامه أم أنه قاصر إلا على إدراك ظاهر منه؟، ومن قُمًّ، ما الطويفة التي يتم من خلالها إدراك الواقع.

ءاف تلك السعارف والعلوم ومجسل الأفكار

البشية لا يقام ليها وزن، ولا أعتيار ما لم تُكلم قيمة نفس السرفة بايعادها السفتلفة والدرجة الحرائي، واتفاذ موقت حاسم فيما برجع الى وجهر عالم والعن وداء الذهن أوأد، تم على فرض وجهره، بيان مدى قدرة الذهن وادواته الشي يستعين بها على كشف ما وراقيا، هل تكشفه تشغيل بها على كشف الا عن صورة ناقصة لكناً ألم ألبا لا تكشف الا عن صورة ناقصة

الصورة التفليفية التي قدمتها الفلسفة الكلاسيكية للعقل وإدراكه للخارج، تجمل السلم والمحرفة بدوران مدار صور الأطباء التي تتمكس على صفحة اللذين، والمقصود من الصورة هنا ليست وسعاً تقريباً للراقع وإضاء بوصفها مامية الشيء في تمام حدود، ويهلاً صفتى نقسها فحسن التوجه الواقعي الذي يعترف (بوجود) خارج الشعور مع إمكانية إدراكه والوصول إليه. ورغم الانتفادات التي وجهت لهذا الطيرح من بعض الفلاسفة والمناطقة إلا أنها تمنيف ضمن الانتقاد الشكلي؛ لأنها لم تنافض النقطة الجومرية المتعلقة بإدراك الواقع عن طريق المصورة، فاتحصوت الانتفادات، يكون تعريف العلم بالصورة الحاصلة من الذي في الذعن ليس جامعاً مانماً؛ لأنه لا يشمل العلم بالصورة العاصلة من الذي في الذعن ليس جامعاً مانماً؛ لأنه لا يشمل العلم

<sup>(</sup>١) السبحاني جعفر: نظرية المعرفة: ط١، بيروت، الذار الإسلامية، ١٩٩٠، ص ١٣.

لحضوري والمقدمات المنطقية الثانوية، والمقدمات الفلسفية الثانوية، والعلم المستحيلات والحساب...

هذه هي النظرة السائدة حتى في وسط الفلسفة الإسلامية، إلا أنها نظرة صنف ضمن السمة المثالية طالما جعلت المفاهيم والصور وسائط بين لإنسان الراقم العيني. وهذا ما صوف تحاول تأكيده في هذا العتران.

ولا يفتلف كثيراً العلم وادراك الفارج في تنصور علم العمدرة العمديث عن الطرح الكلاسيكي للتلسفة، الإيطان لفظ اللمعرفة، عند العمدين على معنيين أساسيين: المؤدن، لفقل العقلي الذي يعتم بد ادراك المظواهد المرضوعية، أي عملية الإدراك.

الشاني: الفعل العقلي الذي يتم ب حصول صورة الشيء في الذهن، أي حاصل عملية الإدراك، <sup>(1)</sup>.

وَيَكِكُ المعنيين تصبح المعرفة حصيلة إدراك ظواهر الأشياء أو صورها لمذهبة، سواة أكانت هذه الصورة ماهية الشيء أم مجرد انشاع نفسي يضعر به لإنسان من خلال عيشه في الواقع . ويذلك يمكننا أن نرصد الحركة البطية نمي سجلتها الفلسفة في هذا الحقل، وذلك إذا اعتبرنا أن اللوج التجريبي حسي أو المذهب الحدمي في المعرفة اتخذا طرقاً أخرى غير الطريق الذي رصف به الفلسفة العقلية.

السكري عادل: نظرية المعرفة، ط ١، القاهرة، الدار المصرية الليتانية، ١٩٩٩، ص ٢٧.

وأنا هنا اكتفي بتأكيد التصور المخالف في شكل إشارات سريعة على أمل أن يوفقني الله في ما بعد لتأصيل هذا المنحى المعرفي.

امل ان يوهني الله في ما يعد التأصيل هذا المنحى المعرفي. إن العلم الذي يكون به الشيء معلوماً، يتعلق بالواقع بما هو واقع بحيثيانه الخارجية، وليس يتوسط المفاهيم والصور الذهنية، وللوقوف على

هذه المفاوقة الأولية نذكر بعض الاعتراضات الجوهرية على العلم بكرته صورة أو مفهوماً ذهنياً.

صوره او مفهود مسي. ١ - إذا كان الواقع محجوياً هنا وتحن تسعى إلى إدراكه، فكيف يا ترى تحدث تلك الصورة من ذلك الواقع الذي فرض جهلنا التام به؟.

 إذا سلمنا بحدوث الصورة كيف تحدث المطابقة بينها وبين الواقع الخارجي؟، فإن كان معلوماً تصبح الصورة تحصيلاً للحاصل، وإن لم

يكن معلوماً يستحيل بذلك التطابق. ٣ - إن الصورة مع فرض وجودها لا تخرج عن كونها معلومة بشي. آخر وهو العلم، فكيف تخرج من كونها معلومة حتى تصبح علماً كاشقاً

للواقع. وهذا هو حاصل التفريق بين العلم والمعلومة. بعد أن تُخلط بينهما ولم يُترق بين العلم والمعلوم والعقل والمعقول. 2 - هل تلك الصورة هي علة للعلم أم معلولة له؟، في اعتقادنا أن صورة

الشيء تعدث بعد العلم به، فتأخر وتبة عن العلم، ولا يكون المتأخر شرطًا للمتقدم عليه، قالك لأن مقهوم العلم بأني بعد العلم وليس المقورم هو الذي يعطينا العلم؛ لأن المفهوم المنتزع من صنع النفس الشفرية، والعلم يكنف الطفائق الخارسة.

المتعلق مو اللغا يحشف المعالق الخارجية. البشرية، والعلم يكشف الحقالق الخارجية. إن العلم هو صورة علمية للواقع يتم التعرف عليها عن طريق اتحادها مع

 إن العلم هو صورة علية ثلواقع يتم التعرف عليها عن طريق اتحادها مع النفس المدركة، والنفس هنا كينية نشائية لا يمكن انحادها مع الفيئيات الخارجية. فبالتالي لا يكون هناك معلوم على صفحة الوجود معلوماً بالحفيقة إلا تلك الصور الملحنية. ومحاولة إليات الواقع من خلال من

إعطاء هذه الصورة جهة كاشفية للواقع، هي محاولة للقفز على العثول؛ لأن دوران العلم مدار الصورة أو الماهية هو نقل الواقع الموضوعي إلى الذهن وهذه هي المثالية ذاتها، يقول السبحاني: قحظ الإنسان عندالد من إدراك الواقع، هو إدراك صورة علمية منه، لا الواقع نفسه، إذ من الضروري أن الواقع له آثار حقيقية كالحرارة والبرودة، والإنسان عندما يشاهد النار والثلج لا ينال منها إلا الصورة العلمية لا الأثار الواقعية الموجودة قبها، وهذا ما يُعنى من أن العلم الحصولي هو الصورة الحاصلة في النفس من الشيء (١). وبهذا تكون قد عجزت الفلسفة حتى الإسلامية منها عن إثبات إمكانية إدراك الواقع العيني في تمام عينيته. كما يصرح السيد رضا الصدر بقوله: «وقد يطلق الوجود» ويراد منه حثيقة الموجود، ذلك الأمر المتحقق في الخارج، وتلك حقيقة مجهولة الكنه غاية الجهالة، وغير واضحة ولا يمكن التعرف عليها، وإن أمكن الإشارة إليها بإشارة عقلية، وهي أن يعبر عنها بالمفهوم، وذلك معرفة نلك الحقيقة بوجهه(٢) وحينها تصبح المفاهيم واسطة بيننا وبين الواقع الخارجي، ومن غيرها لا يكون للواقع تحقق، فهل بعد ذلك يمكننا أن نميز بين القلاسقة الإسلاميين وبين المدَّاهب المثالية؟.

اماما العلم كما وصفه النص الديني: هو نور خارع عن فواتنا ومن فوات الإنهاء، به نبعد أنفسنا، ونعلم الراقع الخارجي، وهذا العلم مخلوق إليمي يضمه الله في قلب من يشاء، قال الله تعالى: ﴿وَيَنْ أَوْ يَعْمَلُ أَنْذُ كُمْ وَكُوْ كُمَا كُمْ مِنْ

وقال الله تعالى: ﴿ أَوْ مَن كَانَ مَيْمًا تَأْخَيْنِنَهُ وَجَمَلْنَا لَمُ فُوزًا يَمْشِي بِهِ. فِي

 <sup>(</sup>١) السبحاني جعقر: نظرية المعرفة، ط ٤، لينان، الدار الإسلامية، ١٩٩٠م، ص ٣٠.
 (٢) الصدر رضا: الناسئة العليا، ط ٤، لينان، دار الكتاب الليناني، ١٩٨٦م، ص ٨٥.

<sup>(</sup>٣) سورة النور؛ الآية: ٤٠.

ئاس كَنْ تَعْلَمُ فِي الطَّلْمَاتِ لَيْنَ جِنَابِعِ ثِبَّةً كَلَّالِكَ لَيْنَ لِلْكَفِينَ مَا كَافُوا  $^{(1)}$ .

وقال الله تحالى: ﴿ أَنَسَ شَرَعَ أَنَّهُ صَدَرُمُ الْإِسْلَدِ فَهُوَ عَلَىٰ فُورٍ مِن رَّفِيَّهُ فَوَالُّ نَشِيَةِ قُلُوْمُم مِن ذِكْرِ اللَّهِ أَفْلَيَاكَ فِي صَلَيْلِ شِينِكَ ٢٠٠٠).

ولكي يعرف الإنسان على نور العقل، ويجد حقيقت في نقب، يجب التوجه إلى التور فائه، ولا يشتل بالمعقولات دون، فهي لا تعدو أن يول التورة المقل ولا تتبيا إلى واقع العقل، ومن عالا بالاعتمان مرفقة العقل إلا بالعلق نقسه بني، أخمره فكل شيء ظاهر به وآية من آيات وجوده أو فالإلسان إذا علم يأ بعد الجهل به يجد أوراً ظاهراً للألك الشيء بعد ما كان فاقداً بأ بعد الجهل به يجد أن الأنوار الظاهرية نور يستغيء به الروح ومو دافع للجهل، ون الإنسان في حال التوجه إلى الصلومات فافلاً عنه، ولكن إذا توجه إلى المحلوم يجد نور العلم حقاً، نور الإنسان في حال التوجه إلى الصلومات فافلاً عنه، ولكن إذا توجه إلى نور بالإنسان تكتشف أن عملية كانط نور بينش النور وفضى من التوجه إلى العملوم يجد نور العلم حقاً، نوجهان بأنه كن تكتشف أن عملية كانط قديدًا للي المعلوم يستمل كانط ذاته القيام بعملية النظاء بعملية النظاء بعملية النظاء بعملية النظاء بعملية النظاء بعملية الدينا ويدوده لديه.

إن الغفلة عنه فقط كانت السبب في التوجه للمعلومات والمفاهيم مفيق، ومشكلة الموجهات النسبية تنحصر في كونها عظمت الواقع دارجي، في الوقت الذي حددت في دور (المثل) فشككت في مقدرته.

وفي الحقيقة إن العقل مخلوق نوراني والواقع مخلوق ظلماني ليس دوره أن يكشف عن نفسه.

الاصفهاني، الميرزا مهدي: مصباح الهدى في أصول القفه، مخطوط، المكتبة الرضوية مشهد إيران.

سورة الأنعام، الآية: ١٣٢. سورة الزمر، الآية: ٣٢.

سورة الزمرء الاية: ٣٣ . الاصفهاني، الميرزا مهدي: مصباح الهدى في أصول الفقه، مخطوط، المكتبة الرضوية

لينحصر الطريق إلى معرفة العلم في التذكر والنتيه لواقع العلم اللذي يملك الإنسان يتمليك الله الذي هو مالك. ولا يتمثّل التذكر حالة من البرحثة والاستدلال لواقع العقل والعلم: لأنه لا يعدو أن يكون تنيهاً لمعرفة الشعور بالمشعور، والعلم بالمداوم. وهذا المعرفة لا تتعدى إليات وجود الشيء، وإخراء من حيز الداء، لا معرفة كنه وحقيق.

واي محاولة لمحرفة كنه العقل وحقيقته تُمندً استغراقاً في الجهل؛ لأن العلم يتقدى عن العملومية. أما وصفقا العلم بالنور، كما عبرت به الأيات والرايات، فهو حالة تشبيهة تغزيب المحنى إلى أفخان، فيما أن النور لكنف به الظلام ونبصر به الطبق، فالعلم يتكفف به الفلال، ويكون بصال لعموة الجهاة. فأقسى ما يمكن أن نصف به حقيقة العلم أنه حقيقة طوبودة العموة الجهاة. فأقسى ما يمكن أن نصف به حقيقة العلم أنه حقيقة طوبودة المسابقة نورها، والإنسان واجد لتلك المحقيقة بعد أن كان فائدًا لمهاء، والإنسان واجد لتلك تقاريح كثيرة يكون كن فائدة لمهاء الإنسان واجد لتلك تقاريح كان وطبط على ورح على النورة على والمحلم، ويرى، ويضعه فيجعل، ويسمى ويقفده على الوح الإنسان والإعداد على الوح الإنسان ويرى، ويضف فيجعل، ويسمى ويقفده على الوح والإعماء. قال تعالى: ﴿ وَالْمُعَامِنُ وَالْمُعَامُ وَالْمُعَامُ وَالْمَعَامُ وَالْمُعَامُ وَالْمَعَامُ وَالْمُعَامُ وَالْمُعَامُ وَالْمُعَامُ وَالْمُعَامُ وَالْمُعَامُ وَالْمُعَامُ وَالْمُعامُ وَالْمُعَامُ وَالْمَعَامُ وَالْمَعَامُ وَالْمُعَامُ وَالْمُعَامُ وَالْمُعَامُ وَالْمُعَامُ وَالْمُعَامُ وَالْمُعَامُ وَالْمُعَامُ وَالْمُعَامُ وَالْمُعَامِ وَالْمُعامُ وَالْمُعَامُ وَالْع

ويذلك نقرب من واقع الممرقة التي يشر بها النصر، إنها الممرقة التي تكفف المؤقفة بما هي هيء لأن السلم كشف للراقع في تمام وانسيته، وحينها تصبح الصور أو المفاهيم أو الانطباعات النفسية، بجره حجب تعجب بالإسان عن واقع المعرق.

وبهذا البعد يمكننا أيضاً تسجيل مقارنة أساسية لها علاقة ببحثنا، فإنا كان العلم كشف عن الواقع لا عن السفاهيم، تكون اللغة والألفاظ موضوعة

 <sup>(</sup>١) سورة النحل؛ الأية: ٧٨

<sup>(</sup>٢) سورة البقرة، الآية: ٢٤٥

في مقابل المعلوم بالذات وهو الخارج الموضوعي، فلا معنى الوضع الألفاظ . للأمور المتصورة في الذهن، صواة تصورها أم لا، والغالب عدم توجه الإنسان إلى المتصورات، ولو كان متوجهاً إليها أيضاً فلا دليل ولا محصَّل .وضع اللفظ للأمور الذهنية بعد مشاهدة الخارج بالحس والعيان، (١). وإذا كانت اللغة تعبير عن الحقيقة الخارجية، فكل لفظ يتقوّم معناه بنفس الحقيقة لمشار إليها في الخارج، وكذا الأسماء الموضوعة للأعلام، (فزيد) مثلاً، مو لفظ يشير إلى زيد المشخص في الخارج، وليس صورته الذهنية، لأن لمعلوم بالأصالة والحقيقة هو الخارج المكشوف بنور العلم وليس صورة لأشياء المنطبعة في الذهن، وإن كان هناك سلسلة من المفاهيم اللهنية لحقائق الخارجية، فهي لا تعدو أن تكون لغة الذهن ومنطق الفكر، فعندما جول في خاطر الإنسان أفكار؛ فهي ليست تعبيراً عن وجود ذهني متقوَّم ماهيات الأشياء. وإنما هي مجرد لغة اللهن، كما أن الكلام لغة اللسان، الفرق بينهما هو أن الأولى صامتة والثانية ناطقة، فكلتاهما تعبير عن حقائق نارجية بنفس أدوات اللغة والألفاظ، فكلمة زيد في الفكر والذهن هي نفسها ي اللسان والنطق.

هذا في إطار المفاهم الجزئية، أما المفاهم الكلية مثل الجنس والنوع من منتوقة كلك بالخارج، لمخاط همم النظر إلى مشخصاتها الخارجية. الالفاظ المستخدمة في هذا الزع من المعاني ليست متوقة بالوجود الذهني، إنها أيضاً بالوجود الخارجي، والقرق بينها وبين الجزئي هو رأن الجزئي ناظر أن المخارج بالمشخصات، والكلي ناظر إلى المخارج إيضاً وكن بصيفاً عن منخصاته فالحقيقة ملاك الشخصية، لحاظ الشيء بمشخصاته الخارجية، معض عدض الدين وعنها، يكون الملتظ موضوعاً لهذا الدين وعنها، عن عيوه،

<sup>)</sup> المينانجي محمد باقر: نوحيد الإمامية، ط1، طهران، وزارة الثقاقة والإرشاد الإسلامي، ١٤١٥هـ، ص ٥٤.

نالفرق بين (زيد) و(إنسان) ليس إلا من حيث لحاظ المشخصات الفردية في زيد، وعدم لحاظها في الإنسان، ومعلوم أن الإنسان هو الأفراد الخارجية من غير لحاظ ما به قوام الفردية (١٠).

وإلى هذه المشقية كون الألفاظ إشارة إلى الخارج المعلوم بالضرورة. يقول الإمام الصادق ﷺ: (يا هشام، الخيز اسم للمكول، والعاء اسم لمنشروب، والثوب اسم للملوس، والثار اسم للمحروق)(") فالخيز، والماء، والشوب، والناره هي ألفاظ تشير لتفس الشيء المأكول، والمشروب، والملبوس، والمحروق، وهي بالثالي إضارة إلى حقائق خارجية درن توسط إي مقاحية ذخابة.

وبعد هذا التصور المبدني للعقل والمعرفة، لا بد من إيجاد علاقة بيته ربين معارف النص الديني، لنكتشف الخطأ المعرفي للقراءات التأويلية عندما جاوزت منهجة القرآن الخاصة، وهذا ما سوف نتاوله في العنوان التالي.



١) المينانجي محمد باقر: نوحيد الإمامية، مصدر سابق، ص ٥٤.

٢) المصدر السابق، ص ١١٤.

### العقل والوحى العلاقة وجدلية التكامل

من ألير القائد السعافية التي واجبت العالمية السلسة في طول تاريقها، هي علاقة العقل والرحمي، بوصفهما صعدرات بننازهات السعيانة معا شكل حاجزاً حقيقهاً لمام تشكل بناء للري معا شكل حرجه، بهمع اشتان الرئات الستهايتة في توجه معرفي واحد، لا تضيع فيه التوابيت ولا يُتهاهل الواقع الستهدد، وقد تعظيمي عبده التوابيت المستنبط المعكم إلى التصور العقائدي وخام المستنبط المعكم إلى التصور العقائدي وخام الملام، وقد صور ابن رحدة في الإليات جانياً عرض هذا الصابح بين وحاة التص والوقون عند عراه، وبين وحاة التص والوقون عند

وضمن هذه الجدلية يمكن أن نصنف كل الخلافات المذهبية التي حدثت؛ فخلاف الأشاعرة والمعتزلة، وكل القرق الكلامية، لم يكن إلا نتيجة تعدد وجهات النظر حول تلك العلاقة بين الوحبي والعقل. والناظر لآليات الفهم والتفسير التي تراكمت عبر حقب مثالة، يقف على عدق تلك العقلة التي تهدد السيعة الشكرية والمدرقية للإصلام. ومن هنا لا يمكن أن تكون هنا ها. ومن الله المقدة ما لم تقلم هناك أي مكون هنا أكون معال إلى المقدة ما لم تقلم مساهة منهجية، تطالق من روية التصوف القلبل، في محاولة تأصيلة تسبع بالبساطة وبالدتانة في الوقت نفسه، فأما المتاتة، فلما ينتخب البناء المنهجي، وأما البساطة، فلأنتا لا تتعقل كون القرأن الذي جاء ليتفاعل مع كل وطان المساعدة من التعقيد ومكان، ملياً أقاق الإنسان وطموحاته، يكون موتكزاً على نسبج من التعقيد الدنهجي،

والذي يهمنا في هذا الإطار، هو تجلي مذه العقدة بشكل واضع في قراءا النص وكتف معارفه التي لا يسكن الرصول إليها طالما هناك وارفع في نظر مختلفة لطبيعة تلك العلاقة بالرحي والمقل، فيشتكل وفق كل أوادية اللياء المنتهجي ومن ثم المسترج المحرفي، وقد ينا في الفصل السابق مقاربة القراءات التأويلية لتلك العلاقة، عنما ارتكزت على كون النص بناء تاريخياً تشافياً، وبالتالي يصبح النص ضمن آلية التطور الثقافي، والثقافة هنا ليست شيخ أتمر غير العلل في تصورها، مما يعني حاكمية المقل على النص بشكل أو بنكم، وعلى هذا الأساس كانت حتمية تعلد الدلالات وتسبيتها نتيجةً

ومن هنا يكون لهذا البحث مدخلية مباشرة في علاقة الفرآن بالزمن وحركة التاريخ، فالخطاب الديني السلقي - يما هو تعبير صارخ لهذا الانجاء - أو القراءات التاريخية في واقعها تتطلق من هذا التباين الواقع بين تحويك النص ضمن آنق تاريخي واحد ومحدد سلقاً؛ لأنها لا ترى نوعاً من أنواع العلاقة بين الوحي والمقل من جهة. وين محاولة تأويل النص ضمن أقتى رامن أوجود علاقة بيه وين العقل من جهة أخرى.

ونحن هنا من خلال العلاقة التي تتصورها للوحي والعقل، نحاول أن نتجاوز وضع النص في إطار الماضي والحاضر: لأن الماضي أو الحاضر لا يصلح أن يكون مرجعية تفهم النص، وإذا أمعنا النظر نجد أن أساس المشكلة في المعرفة الإسلامية، ترجع إلى البحث عن مرجعيات يحال إليها فهم النص، بعيداً عن الطبيعة الذاتية للنص، بمعنى: أنْ النزاع بين التأويليين والخطاب الديني التقليدي هو نزاع خارج عن طبيعة النص، فالنص قضية مهبمتة لا ينتسب إلى زمان أو مكان محدد حتى يكون النزاع بين أن يدور النص حول الماضي أو الحاضر. فالضرورة المعرفية تقتضي البحث عن مرجعية أخرى تتمتع ينفس طبيعة النص، وهذه المرجعية لا بد أن تنطلق من علاقة الرحى والعقل، وتحقيق هذه العلاقة لا يد أن يكون برؤية تكاملية تنظر إلى كل الناريخية بأفق عرضي راحد، بحيث لا يكون لفترة تاريخية حق الأولية أو المحورية، فكما الشمس تشرق بضيائها على الواقع دون أن تمتاز فترة زمنية بخاصية تجعلها مركزاً للشمس؛ لا يمكن أن نصل إلى فهم للإسلام في عمق مراده، ونحن نحتجب عنه بحجاب الزمان والمكان، فكما أننا لا نبصر الشمس بالواقع، وإنما الواقع هو الذي يُبصر بالشمس، فكذا لا يمكن أن نبلور الإسلام برؤى زمان أو مكان معين، وإنما الواقع هو الذي يجب أن يتبلور ويتشكل وفقاً لرؤى الإسلام، ولا يتحقق ذلك إلا بإبجاد مرجعية للفهم تمتلك نفس هيمنة النص.

اللحظة التي يتم فيها الركون للماضي يتقلص فيها دور المقل. واللحظة التي يتم فيها الروازية لا اللبية التي يتم فيها الارمازية لا التي يتفيض فيها دور الرحي، والبرازية لا تتمقق إلا يدراسة جمهية لألهات المسلمة فتعد الإنسان، والإنسان المسلم بالخصوص، فمصداد المعرفة حينها تكون محصورة في الوحي والمقل، وبالتالي لا تترج الدرجية المفترشة عنها، فرايجاد الملاقة ينبها في كُلُّ مشرك بعض مشرك بعضة تلك المرازية، فتي حديث الإنما الكاظم بالألها الانتهاث فيه من تلك اللهام الكاظم بالالاركام، ومن منا لا للت المنافرة بين المعلى المنافرة المناهضة بين المغل المناهضة بين المغلى المناهضة المناهضة بين المغلى المناهسة بين المغلى المناهضة المناهضة المناهضة بين المغلى المناهضة بين المغلى المناهضة المناهضة بين المغلى المناهضة بين المغلى المناهضة بين المناهضة المناهضة بين المغلى المناهضة بين المناهضة بيناه المناهضة بيناه المناهضة بيناه المناهضة بيناه المناهضة بينا المناهضة بيناه المناهضة المناهضة بيناه المناهضة بيناه المناهضة بيناه المناهضة بيناه المناهضة بيناه المناهضة بيناه بيناه المناهضة بيناه المناهضة بيناه بيناه المناهضة بيناه المناهضة بيناه المناهضة بيناه بيناه المناهضة بيناه بيناه المناهضة بيناه المناهضة بيناه المناهضة المناهضة بيناه المناهضة المناهضة

والرحى؛ لأنْ هذا الرفع هو الكفيل يتحقيق الإطار المعرفي في الإسلام. ومن لضروري لفت النظر هنا بأن الكلِّ المشترك بين العقل والوحي الذي نسعى يمحقيقه، لا يتحقق إذا نظرنا لكل واحد منهما نظرة تمنحه الاستقلالية عن لآخر، بمعنى: أن الوحي وحده لا يصلح أن يكون مصدراً معرفياً، كما أن لعقل كذلك. ولا يعني هذا أن نفترض لكل واحد منهما تخصُّصُه الذي يمثلك فيه نحواً من الاستقلالية؛ لأنه حينها تختلط الحدود الفاصلة بينهما، رإنما نقصد بالكلِّ المشترك هو الخروج بخيار ثالث يشمل كلا المصدرين في حقيقة واحدة، ونحن لا نجد لتلك الحقيقة تحقق إلا في العقل المستبصر بصائر الوحى أي العقل الذي يزكو وينمو ويتكامل بالوحي، وبالتالي نرفض كل محاولة عقلية في المعرقة الإسلامية خارجة عن إطار النص، كما نرفض ئل محاولة ترتكز على النص بعيداً عن العقل؛ لأن إطار تلك المركزية لجديدة هي المعرفة بما هي القابلة للجريان والانطباق مدى الأزمان، وحينها كون النص بمثابة النور الذي يكشف الظلمات قال تعالى: ﴿ يُتَأَيُّمُا أَلْنَاسُ فَذَ عَاءَكُمْ بُرْهَدُنُّ بِنِنَ زُنِكُمْ وَأَنْزُلْنَآ ۚ إِلَيْكُمْ فُرَدًا تُمِينَــًا﴾ <sup>(١)</sup>. ومن خاصية النور أنه بشرق على المتغيرات التي تتحوك تحته من دون أن تؤثر في إشراقه.

فاللذين تشبئوا بمرجمية التاريخ تصوروا الإسلام وفي محفودة، قد جسدت في شكل صور مثالية لسلف الأمة، وبقلك ابتعدوا عن الإسلام في لوقت الذي ابتعدوا في عن الواقع، ومن عنا عائوا حالة من الانفصام بين لنسبة التاريخ وانحراف الواقع، فما كان إلا الكفر به ومقاطعت، أما الذين شيئوا بالحاضر، لم ينظروا إلا إلى الإسلام الموقل في العاضي، ولملة غرز فقروا من الواقع إعتبوا عن قم الإسلام.

<sup>(</sup>١) صورة النساد، الآية: ١٧٤.

ولكي نحقق نلك العلاقة بين الرحي والمقل، لا بد أن نقترب من الوحي اولاً: لأنه هو المقصود بإيجاد علاقة بيته وبين المقل، فتتمرف عليه عندما يتكلم عن المقل، وكيف يصفة الل كيف يصند عليه في تأسيس معارفه؟، وفي إذا ويقة الأخرى لا بد أن تتموف على طبيعة المعرفة التي أوادها القرأت وأي المؤتى اختار للوصول إليها؟ يهذه الطبيقة يصحن أن تستشف ملاحج الملاقة، بدلاً من تأسيس تصور صبيق للوحي والعثل ثم محاولة فرف.

إذا نظرنا للنص الديني تجدد يحمد في خطابه وقيين معارفه، على نقطة مركزية بوصفها الأساس لللك المطاب الذي لا يمكن أن يكون له وجود وتحفق إلا بهاء وهي الأسر الفاتم بالعقل والتعقل، والتغير، والنفكر، في مئات من الإياث؛ مما يكشف عن دور العلل وأهميته كمحود لا تكمل المعرفة القرآئية إلا به، وها نستعرض بعض الأيات:

نال تدالى: ﴿ وَإِنْ يَنْ مُلْتَكُونِ وَالْخَوْنِ وَالْتَقِفِ الْلِيهِ وَالْلَهِا اللّهِ اللّهِ اللّهِ اللّهِ اللّهِ وَقَلَيْمِ اللّهِ اللّهِ وَالْمَلِيةِ اللّهِ وَالْمَلِيةِ اللّهِ وَالْمَلِّمِ اللّهِ اللّهُ اللّهِ اللّهُ اللّهُ اللّهِ اللّهُ الللللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّه

 <sup>(</sup>١) سورة القرة، الآية: ١٦٤.
 (٢) سورة الرعد، الآية: ٤.

 <sup>(</sup>۱) سورة الرعد، الاية: ١٢.
 (٣) سورة النحل، الآية: ١٢.

<sup>(8)</sup> سورة العنكبوت: °7.

لَايَنتِ لِلْقَرْدِ بَقْنِلُونَ﴾(١). ﴿ فَنَرَبَ لَكُمْ فَشَلًا فِنْ الشِّيكُمُّ هَلَ لَكُمْ فِن مَّا مَلَكُ أَيْنَكُمْ مِن شُرَكَاءً فِي مَا رَيْقَكُمْ مَأْتُدُ فِيهِ سُوَّاةً غَافُونَهُمْ كَفِيفَوَكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَاكِ نُفْضِلُ ٱلْأَبْتَتِ لِغَوْمِ يَمْقِلُونَ ﴾ [1].

كما يعيب القرآن الذين لا يعقلون، مثل قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا فِيلَ لَمُمُّ اتَّبِعُوا مَا أَرْنَ آلَكُ قَالُوا بَنَ نَشِعُ مَا أَلَيْنَ عَلِيهِ مَانَامَةً أَوْلُو كَاكَ مَاكِأَوْهُمْ لَا بَسْبَلُوكَ شَيًّا زَلَا بَهْ مَنْدُونَهُ (\*\*). ﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّرْآتِ عِندَ اللَّهِ النُّمُّ الَّذِينَ لَا يَتَمَلُّونَهُ (\*\*). ﴿ وَيَهُمْ مَن يَسْتَهُونَ إِنَّكَ أَفَأَتَ تُسْبِعُ الشُّمَّ وَلَوْ كَانُواْ لَا يَعْقَلُونَ ﴾ (\*). ﴿ أَفَالَر يَبِيدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَمْمُ قُلُوبٌ بَعَقِلُونَ بِيمَا أَوْ فَاذَانٌ بَسَمَعُونَ بِمَا ۚ فَإِنْهَا لَا فَشَى ٱلأَنْسَئَرُ وَلَكِن تَعْنَى ٱلْلَاقِ ٱلَّذِي فِي ٱلشُّنْظِي (١). ﴿ لَمْ تَشَبُّ أَنَّ أَخَذُهُمْ بَسْمَوْتِ أَوْ بَمَهِلُونَ إِن ثُمْ إِذَ كَالْأَفَتُمْ بَلَ شُمْ أَسَلُ كِيلاً﴾™. ﴿وَمَن لُعَيْزُو الْنَجْسَةُ لِي الْمُأَنِّقُ أَفَلًا يَعْقِلُونَ﴾ (^).

كما مدح أولي الألباب، بقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلأَرْضِ وَٱخْتِلَافِ الَّذِل وَالنَّهُارِ لَّأَيْمَتِ لِأَوْلِ الْأَلْبَابِ﴾ (\*). ﴿لَقَدْ كَانَ فِي فَشَمِهُمْ عِبْرٌ ۚ لِأُولِ الْأَلْبَابُ مَا كَانَ حَدِيثًا لِمُفْزَعُ وَلَيْحِن نَصَدِيقَ اللَّذِي بَيْنَ بَكَذَبِهِ رَنْفُسِيلَ كُلِّل فَيْ رْهُدُى رَرْحُمُ لِمُوْرِدِ تُؤْمِدُنَ﴾ (١٠). ﴿ رَبِّهَا لَهُ لَمُلَّمُ رَفَّتُهُمْ مَعْلَمْ رَحْدُ بَأَ وَيُكِّرَى لِأَوْلِ الأنبي﴾(١١). ﴿اللَّمْ تَرَ أَنْ أَنْهُ أَنْوَ بِنَ الشَّمَّةِ مِنْهُ مُسْلَكُمُ بَنْهِمَ فِي الأَضِ ثُنَّ يْمَرُجُ بِهِ. زَرْعًا نُخْلِهَا أَلْوَائِمُ ثُمَّ بَهِيجُ صَغَرَتُهُ مُصْحَدًا نُمَّ يَجْعَلُمُ مُحَلَّنَا إِنَّ فِي ذَلِكَ  $\tilde{k}_{i}$   $\tilde{k}_{i}$ 

<sup>(</sup>١) سورة الروم، الآية: ٢٤.

<sup>(</sup>٢) سورة الررم؛ الآية: ٢٨.

<sup>(</sup>٣) صورة البقرة، الآية: ١٧٠.

<sup>(</sup>٤) سورة الأنقال، الآية: ٢٢.

<sup>(</sup>٥) سورة يونس، الآبة: ٤٢. (٦) سورة الحج، الآية: ٤٦

<sup>(</sup>٧) سورة الفرقان، الآية: ٤٤.

<sup>(</sup>A) سورة يسء الآية: ٨٦. (٩) سورة آل عمران، الأبة: ١٩٠.

<sup>(</sup>١٠) صورة يوسف، الآية: ١١١.

<sup>(</sup>١١) سورة ص، الآية: ٢٣.

<sup>(</sup>١٣) سورة الزمر، الآية: ٣١.

<sup>(</sup>١٣) سورة غافر، الآية: ٥٤.

وغيرها من الآبات المالة على كون التمن في خطابه المعرفي يرتكو على الممتل بوصفه محوراً أساسياً لا تكتبل المعرفة القرآئية إلا بد، وإلى هذا المستوى بمكتنا أن نجزم بأن المقل له دوره ما في مرجعه فهم النص، ولكن لا بمكتنا أن نجزم بأن خلك الدور وكيفت، إلا إذا تعرفنا على طبيعة العقل الذي أمر به القرآن، وكيف يصفة فو فيل هو المقل اللفي لا يتعرف الا على طرام الأشياء؟ أم هو العمل الشي يالذي بكنف بعزم بعقيقة؟ أم هو التور الذي المنافقة؟ وقول والا جعن اللفي المنافقة أن هو المور وصفةً للمنافقة وقول جعن من فواتنا للفي الالمني لا نحم وصفةً للمنافقة وقول وجنا المخارة إليه.

قال مسالمين ، فإنتائيم كنتي ألين استنها كان السائمة ما تؤلم دكت بالمنتها من المنتها كان المستنها من المنتها كان بدورة فيها الله يسمكن أن يمكن أن يمكن أن يمكن أن الدور العامايية و لأن منافعية إن النور هنا هو نور المنتها و العامل الذي يه يدور فالاغيام . وفال تعالى: فإلى تها فالميتها كن تها فلكني الله والمنتها كان يتمام كن يكان كنتها فلكني لله يتمام يتها يتها كنابك كن تشكم في المنافعية الإسلام المنافعية كنابك يتمام كن في هذا المحام أن المنافعية المنافعية المنافعية كنابك خارجاً من فواتناء المنافعية منافعية مناشراً من المنافعية كن فواتناء المنافعية كنابك خارجاً من فواتناء المنافعية كنابك خارجاً من فواتناء المنافعية كنابك خارجاً من كنابكة المنافعية كان المنافعية كنابكة المنافعية كنابكة كنابكة كنابكة كنافعية كنابكة كنابكة

ويبقى أمام اكتمال هذا التصور، أن نتعرف على طبيعة النص المديني ونوعية معارف، لكي يجد المحور الذي يمثل أساس الملاقة بهن الوحي والعقل. ويصبح ظلك المحور واضحاً عندما نجد القرآن يصف نفسه ومعارف بأنها نور.

 <sup>(</sup>١) سورة اليقرة، الأية: ١٧.
 (٢) سورة الأنعام، الأية: ١٣٣.

<sup>(</sup>٣) صورة النحل، الآية: ٧٨.

نسال نسمسالسي: ﴿ يَأَتُهَا اَنْأَسُ فَدْ جَاءَكُمْ رُهَنَّ بْنِ زَمْكُمْ رَازَلْنَا ۚ إِنْكُمْ لُورًا مُبِينًا﴾ (١). ﴿ فَالَّذِينَ مَامُوا بِدِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَدُوهُ وَاتَّبَعُوا النَّورَ الَّذِي أَمْزِلُ مَعَلَّمْ أُوْلَئِكَ هُمُ ٱلْمُنْلِمُونَ﴾(\*). ﴿الرَّرْ حِجْنَاتُ أَرْآنَتُمْ إِلَيْكَ اِلنَّوْمَ ٱلنَّانَ مِنَ ٱلظُّلُمُنب إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رُبِّهِمْ إِلَى سِرَطِ الْمَزِيزِ الْمَهِيدِ﴾ ٢٠]. ﴿ أَنْشَنَ مُرْمَ اللَّهُ سَدَرُهُ لْإِسْلَنْهِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ فِن زَيِّهِۥ فَوَيْلٌ لِلْفَيْسِيَّةِ فَلُوجُم ثِن ذِكْرٍ اللَّهِ أُولَيْكَ فِي مَسْلَل نْهِينِ﴾(٤). ﴿قَايِنُوا بِلَنْوِ رَيْسُولِهِ، وَالنُّورِ الَّذِينَ الرَّانَا وَآلَتُهُ بِمَا غَسَلُونَ خَبرٌ ﴾(٠)

وإلى هذا الحد نكون قد وصلنا إلى نقطه مهمة في طريق رسم علاقة الوحي والعقل. فإذا كان العقل هو نور إلهي أفاضه الله على قلب الإنسان لكي يكشف به الحقائق، ولا علاقة له بالنفس، وميولاتها، وأهوائها، ورغباتها، وفي المقابل وصف القرآن نفسه ومعاوفه بأنه نور من الله لهداية الإنسان. نتوصل إلى حقيقة كون القرآن والعقل كليهما نورين من مصدر راحد، بتكاملهما تتكامل المعرفة وتنكشف الحقائق. ومع ذلك يشوب هذا التصور نوع من الغموض إذا لم نتعرف على الكيفية التي رسمها الوحي للعقل لإدراك معارفه. ولكي تتعرف على تلك الكيفية لا يد أن نستعرض بعض لآبات التي جعلت سبيل المعرفة فائماً على التذكر والثنبيه وإثارة العقل.

فَالَ تَعَالَى: ﴿ كِنْبُ أَرْفَ إِلَٰكَ فَلَا يَكُن فِي صَمَعَرِكَ حَرَجٌ فِنْهُ إِثْسَادِدَ جِهِ. وَذَكْرَىٰ التزيين﴾(١). ﴿أَوْتُرَ بَكْمِهِمْ أَنَّا أَتْرَانَا عَلَيْكَ ٱلْكِئْبُ يُمْثَلُ عَلَيْهِمُّ إِنَّ فِي أَلِكَ لَرَحْكَةً وَوَكُرُى لِغَوْمِ بُوْمِنُوكِ﴾ (٧). ﴿ أَلَهُ مَرَ أَنَّ لَهُمُ أَرْلَ مِنَ الشَّمَالُ مَأَهُ تَسْلَكُمُ بَنَهِمَ فِي ٱلأَرْضِ ثَمَّ نَجْعُ هِ. زَمَّا تُخْلِهَا ٱلْوَثْمُ ثَمَّ بَهِيمُ تَسْتَمَا نُصْمَكُو نُرَّ عَنَاتُمُ خُمَلَتُنَّا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَوْكُونَ لِأَوْلِ ٱلْأَلْبِ﴾ ﴿ ﴿ هُمُنُكُ وَيَكُونَ لِأُولِ

<sup>(</sup>٥) سورة التغاين، الآبة: ٨. (١) سورة الأعراف، الآية: ٢.

<sup>(</sup>٧) سورة العنكوت، الآية: ٥١. (A) سورة الزمر، الآبة: ٢١.

السورة النساء، الآبة : ١٧٤. ٢) سورة الأعراف، الآية: ١٥٧. ٢) سورة إبراهيم، الآية: ١.

الله على الآية: ٢٢.

الانبيه (( ﴿ وَمِنَ مَرَانُ مِنْ الْمِنْ مِنْ فَيْ الْمِنْ اللَّهُ فَلَكُمْ اللَّهُ اللَّهُ فَلَكُمْ اللَّهُ اللَّهُ فَلَكُمْ اللَّهُ اللَّهُ فَلَكُمْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ فَلَكُمْ اللَّهُ اللَّالِي اللَّهُ اللَّا اللَّا اللَّا اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّا اللَّهُو

وإلى هنا تتوصل إلى المعالم الأساسية لعلاقة المقل بالوحي، وهي
الملاقة التي تشل النقاء التوريز، عندا ينفتح المعلق على النص فيزكو،
ويندو، ويتكامل، ويستيصر، بنور الرحي، ولتحقيق ذلك هناك شروط وضعها
الوحي للإبسان من التسليم، والإبسان، والتقوى، والتوقيء، والتوقيء،
وغيرما من الغيم الأخلوقية، لأن القرآن ليس هدى لكل الناس وإنما المتقين
منهم، قال تعدالي: ﴿وَإِلَّهِ الْكِيدِّ لَكُ رَبِّتَ يَقِهُ مُمَنِيدٍ مُنْ اللهِ مُعَلَى اللهِ المنتقين الأن القرآن ليس هدى لكل الناس وإنما المتقين
منهم، قال تعدالي: ﴿ وَيَتَلُو اللهِ المنتقِينِ اللهِ اللهِ اللهِ يَسْتُلُو اللهِ اللهُ المواحد لكون الله الله المروة لا رقيقًا لا تفت الله تلك المروة لا ترقيط بالوحي، بأي صلة.

يقول العلامة الميرزا الأصفهائي قدس سره ميبئاً علاقة الوحي بالعقل:

#### وفتكون الشريعة مؤسسة حلى الأحكام

- (٧) صورة الغائية، الأية: ٢١.
  - (A) صورة عيس، الآية: ١١.
  - (٩) سورة الإنسان، الآية: ٢٩.
  - (۱) سورة الرئال ١٠٠١ الآية: ٢.
     (۱۰) سورة البقرة، الآية: ٢.
  - (١١) سورة آل عمران، الآية: ١٦٤.

- (۱) سورة غافر، الآية: ٥٤.
   (۲) سورة ق، الآية: ٨.
- (٣) صورة الذاريات، الآية: ٥٥.
  - (٤) سورة البقرة، الآية: ٢٦٩.
- (٥) سورة الأنعام، الآية: ١٢٦.
   (١) سورة الأعراف، الآية: ٢٣.

العقلية النى تكون العفول حبثٌ ذاذُها الكشف عن وجوديها وحرمتها الذانية، أو السعللة بالعسوم والقبج اللذين حيثُ ذاتُها الكَشَف عنهما في بعض الأفعال، فيكون القرآن الميمهيد والرسول الملكِّرم عِنْهُ والمائسة السعصومون عِنْهُ مذكرين ورزه الأحكام العفلية. فكابر فعابر بكرن العقاب بذانه كاستفاً عن وجوبه أو حرمت ناتاً أو معللًا بهسنه وقبعه عن العاقل القادر العالك للراي بفعله وتركَّه، ويكون هذا العقل حجة السبة على هذه الأحكام، لعجيت وحاكمت بذاته على عصعته، وأن العكشوت به عين الواقع، نهو المحبة على أن العقل الواصب، والعرام بالذات أو للعسوم والقبح، واحب وجرام عند الله وعند أنبيائه ورسله على ، كيف والحق جلَّت عظمتُه أرشد إلى هذه العقول، واحتجَّ بها على البشر وهو عين رسوله الذي هو لسانه ونفسه تعالى شأنه. وعلى هذا الأساس، قامت علوم الدين والشرائع على أحكام تلك العقول، الني هي حجج إلهية لكل عاقل، فهي الحجة بذاتها على كل ما تكشفه، كما أن العلم الإلهي حجة إلهبة على كل ما مكشقهه (۱).

 <sup>(</sup>١) المدرسي محمد تفي: التشريع الإسلامي مقاصده ومناهجه، ط ١، طهران، انتشارات المدرسي، ج١ ص ٧٣.

نالخطاب القرآتي لم يكن ناظراً إلى تأسيس معارف غير صوجودة في واقع النظرة وإنما جاء بلسان التذكير للعلم والعرفة المغ فلتها حجب النفلة، لكان لسان حظايه فرائع في قلقياً حجب النفلة، لكان لسان حظايه فرائع في قلائع ويقونها أن والتذكير منا هم والتقون المقول النظرية، فيكون القرآن الإزائة للمخول وتنبية ألواقع تملك الاحكام التي احتجب بدواعي الهوى والغفلة، ومن منا يمكن أن نشكل المسلم تفال المنازة التي تقوم على أصول مشتركة بعابانة في مطلقة ولوابت في المسان والانقطاق مدى الأزمان، وهذا ما سوف تتكفل بعرضه في القران وهذا اسوف تتكفل بعرضه في القران وهذا المدانة.

قدور العقل في ياب معارف الوحي هو: ١ - تصديق الوحى.

- تصديق الوح
- الكشف عن قيم النص وأصوله العامة ثم التدرج بها لمعرفة فروع المعارف والأحكام.
- ٣ معرفة مصاديق تلك القيم والأصول العامة، وربطها بالوقائع المحدثة وتلك هي حركة الاستنباط في الأحكام الشرعية.

وباكتشاف تلك القيم والسنن العيثوثة في النص الديني، والتي يمكن أن تتصف بالديمومة، والشمولية، يمكن أن نجعل النص الديني مشرفاً ومهيمناً على الزمان والمكان، فالفرورة الموضوعية تجعلنا أمام مجارين:

أولهما: أن يتشكل النص وفق الواقع الزماني والعكاني، وبالتالي يصح النص أسير ذلك الزمان والمكان، ومن ثم التراث الذي يوصف بكونه حاجزاً أمام البنية التطورية للنص.

ثانيهما: إما أن يتشكل الزمان والمكان وفقاً لبصائر الوحي، وذلك عندما

<sup>(</sup>١) سررة في، الآية: ١٥.

يمثلك النصر خاصة إشراقية تسمح بحربة الحركة للواقع بكل مكزناته هناني يستوصب كل خصوصيات المعرحلة، وفي بمدا الحالة لا إذ أن تكون فلك البصائر - القيم .. السنر .. البحكم . واضحة ومترقية في شكلما المرمي لكي تتحقق مرجمينها ويصع الرجوع إليها، وهذا ما لم تهتم به المرمي لكي تتحقق مرجمينها ويصع الرجوع إليها، وهذا ما لم تهتم به

المنهجيات التفسيرية والتأويلية.



# الموضوعية حقيقة ممكنة . أم ذاتية حتمية

تبل أن أنتقل إلى الفصل الأخيد من هذه الدراسة، لا بدأ أناقش حضوم الذاقية والعرضوعية، لما الوجا من علاقة مياشة في والعرضوعية، لما المفارات الثانيلية، كما أن أي دراسة في عالم العموفة لا ثبرة أن قصطم بإشكالية المعرضوعية والشائية، ويفمن بعدرنا اقا لم تبديرجية ظيراً عول هذا العوضو تتبخرك الشابسات السابقة التي نوتكز عليها في تفاسرة

ترتبط نظرية المموفة في شكلها العام يستاهجها، سواة أكانت المعرفة مختصة بغراسة الإنسان أم يظواهر الكون، فيضع للك المستاهج ترى المحقية مسئلة بكيزيتها الموضوعية، التي يمكن الوصول والتعرف عليها، ومناهج أخرى ترى الحقيقة يستظار إحساس داخلي توجده النفس على شكل حالة يمكن أن تكون أقرب إلى الانفياعية المائية.

بمكن أن تكون أقرب إلى الانطباعية اللمائية. قالموضوعية هي إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن تشدخل المصالح، والرغبات، والأهواء، أو أي نوع من أنواع التحيّر، وهذا يستند الحكم إلى الشيء في ذاته بعيداً عن كل هذه الملابسات النفسية، وهذا يعني أن لموضوعات المعرفة وجودها الخارجي في الواقع، التي يمكن للمقل أن يتمرف عليها بكامل الموضوعية.

أما الذاتية فتحمل في دلالتها طابع الفروية أي ما يخص شخصاً واحداً، رلا يكون الحكم مستنداً إلى تجرد المقل، وإنما يتدخل الشعور والذرق رالتركية الفسية للشخص، وحينها يرجع الحكم إلى الفكر وليس للواقع.

وهذه المفارقة بين الموضوعية والفاتية تخلق تمايزاً في كل أنماط لمعرفة، بحيث تمكس على أي تليم في أي باب من المعارف، طالما يمكن أن يكون النظر إلى المعل المعرفي من زاويتين. فرضوع السينافيزيقا إذا نظر به من البعد الذاتي يتحول إلى حالة تمكن مجردة لا تستئذ إلى أي حالة من حالات الوجود الخارجي. أما الموضوعية فعكسها؛ ترد ذلك إلى وجود طبغي رمينا واحد خارج من الذات.

وفي علم الأخلاق فإن مقياس الخير والشر في المبدأ الذاتي يرجع إلى عنبارات شخصية بعيداً عن أي معيارية تتجاوز الاعتبار الذاتي للشخص، أما لموضوعية فإنها تؤمن بوجود معايير تبيز بينهما ويمكن الوصول إليها.

وفي علم الجمال تذهب الذاتية إلى أن الجمال مجرد ذوق شخصي إنطباع ذاتي تخلفه النفس عند مواجهة الشيء، في حين أن الموضوعية تدعو لى الوصول إلى قواعد تشكل أساساً للتمييز بين الجميل والقبيع.

ويخصوص نظرية المحرفة فإن الذاتية والصوضوعية تشكلان مقارقة أساسية أي يناء معرفي، حيث ترى المثالثية أن الشغرقة بين الحقيقة والوهم لا تركئز مل أي أساس موضوعي، فليس هناك ثمة حقيقة مطلقة، وكل ما يتصور كون لهذا قود مجرد اعتبارات ذاتية محصة. وهو يمثلات المنظرة المسروحية ألتي رى إمكانية التفرقة، طالما كانت الحقيقة تعبيراً عن الموضوع الخارجي. وهكذا تندخل هذ، المفارقة في كل ضروب المعرفة، وما يهمنا هنا هو ما يتعلق بالكشف عن دلالة النصوص التي تتسع لنشمل قراءة النص الديني.

وترجع هذه المفارقة إلى التفريق بين الظاهرة الطبيعية، والظاهرة الإسابة، وقد بنا هذا الغيرق ميد أن ساء تصور واحد ينمع بين الظاهرة ببعيل النبعية الطبيعية من المقروبية المحرف الإنسانية على الحام الإنسانية ، وقد كانت العلم الإنسانية ، كما هو الحال في العلم الطبيعية، وقد كانت والعلم الطبيعية، مبيئا أن هناك شد هفارقة بين الشهجين، فالإنسان في نظر (طلعاي) لا يمكن رصف وتقييم فصين الطار ماقي خارجي فحسب، لائد موجود له (همد) إن أن سلوك تحدده روافع إنسانية واخلية لا يمكن الرصف ورونوانين الطبيعية كل المداومة اللها عن ظريق الرصد العادي، وإدخال الإنسانية ضمن قانون السبية المعادية كما هو القاهرة الإنسانية لا تقوم على الوصف والشرح كما هو الخال في الظاهرة المؤسنية براضا تحتاج إلى تعقل واحراك وتفقي يقوم على الرصف والشرح على الخاطة على الخاطة على الخاطة المناسخة ومن تم كشفة معقونة المناطئية .

وقد تح هذا التفريق الياب أمام التوجه الذاني، الذي اعتبر التعامل مع الموضوعات يحيادية كاملة ضرباً من المحنال، طالعا كان الإنسان وجوداً فر شعرر داخلي وعيول نفسية وظايات خاصة، وليس وجوداً ماذياً بحثاً حتى تسري عليه القوانين المعادية التي تسري علي الأشياء، فغني الخصوصية المعمونة لما يوجود الإنساني عن وجود الطبيعة كان السيب وراء اشتهاء المدونوعية، التي حاولت أن تنقل المعمونة من الإنسان إلى الموضوع المناجي.

وحقيقة: إن مشكلة الموضوعية هي قي طرحها المثالي للمعرقة، والمثالية هنا في عدم اعترافها يخصوصية الإنسان وميوله، واعتبارها العقل الإساني صفحة بيضاء يمكن للخارج أن يُرتسم فيه يكل حيادية، وهذا ما لا يمكن التسليم له بحكم الواقع الإنساني في التوجهات المختلفة. كما أن نقل مركز الإدراك من الإنسان إلى الشيء نفسه يهمل كل ميزة معرفية للإنسان؛ لأن حينها نكون عملية المعرفة عملية ملية بامنياز.

وفي حقيقة الأمر: إن جدلية اللمات والدوضع لم تُصورً إلا في إطار تضخيم المات على حساب الدوضوع، أو تفخيم الدوضوع وإممال اللمات، ولم يكن مناك سبي خلف إيجاد توازن بنهما، فالواقع الخداري إلى معرد موجود بسيط درجامد؛ قند يكون مركا، ويأبلاً للخضوع لكل القرات الماء تفرزما حركة التبدل والتغيير المستمر في الموضوعات، وبالقاعرة الإسائية خاصاً للافراضات الاحتمالية، ويخاصة إذا تعلق الواقع بالقاعرة الإسائية على مستزاما السلوكي، والسياسي، والاجتماعي، والانتصادي، فحيتها يكون الدوضوع في حالة من الحركة والسيرورة الماتشة، وهو الهامش اللهاء يعرفر الدوضوع كلمات لكي تجد فاياتها من خلال هذه السيرورة. وفي المقابل لا يمكن للذات أن تياد يعيداً من الموضوعات، يوصفها المادة التي دخلق للكر تلك المساحة، فلا يمكن للنملة المتعارض لل المعارف لولا دوجود منهات خارجة بطاية معطات وحوافز العملية النكر.

وقد ابتلي النص الديني يهذه الجدلية أيضاً؛ لأنه لا يخرج عن قصور الله أن المرفح الله وقد ابتلي والسمود عن قصور الله والله والمجهود الذي يذات والمجهود الذي يذات العرف منها، أو أن تكون حقائق النص النطباعات فاتية، والمجهود الذي يذات للمثلة السلمة للمخاط على طيمة المحقائق اندي بحصم الذهن من الوقوع في الخطأ، فقد تصورت علم، المثلية أن لحيازة دون الوقوع في التصورات المذاتية يتحقق من خلال وضعى قوانين أخياراً من دون المخاط، فقد تصديرة والمنافذة المثلية المنافذة المثلية المسلمة، لمنافذة المحالة، تقسل اجتازاً للمثلثة المسلمة، قدا ي التكون أن تكون تعبيراً عن وقية التص الدين لحل هذه المحالة، فلم المنافذة المسلمة، قدا ي التكون تعبيراً عن وقية التص الديني لحل هذه المحالة، فلم

تكن هناك بلورة واضحة من علماء الإسلام للمنهجية التي اعتمدها النص الديني لنجنب الخطأ وانطباعات الذات، أو ما يمكن تسميته بمنهج القرآن ومنطقه الخاص. ولذا لم تكن محاولة الدكتور سامي النشار في كتابه (مناهج البحث والتفكير عند مقكري الإسلام)، موفقة بدرجة يمكن فيها نسبةُ اكتشاف المنطق الإسلامي له. فقد حاول إثبات منهج خاص أبدعه المسلمون في تشكيل قواعد جديدة للتفكير لم توجد في المنطق الأرسطي. حيث يقول: ءبدأت اليجت فى التراث السنهجى للعالر

الإسلاميء وحاولت الكشف عن نتاج العبقدية الإسلامية في التوصل ألى العنسيج، لا في كنب من يُدعَوْن فلاسفة الإسلام، وهم دوائد منفصلة منعزلة عن تبار الفكر الإسلامي العام. بل في كتب معتلي الإسلام الصفيفيين من نقهاء وأصوليين ومتكلعين وغيرهر من مغكرين مسلسينء وقد توصلت خلال شذرات متفرنة اشد المتغرق أحياناً، وخلال كتابات بعوزها التحليل والنركيب نى الكتب العريبة الفديعة أحياناً أخرى، التي اتامة المعنهج الإسلامي كستهج علسى قابت. وفد أيفنت أنشى أمام أعظم كشف عرف العالم الأدربي فيما بعدء اكتشاف العنهاج التجريبي في العالم الإسلامي في ألعل (۱)<sub>ه ق</sub>رده

<sup>(</sup>١) النشار علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط1، بيروت، دار النهشة العرب ١٩٨٤ : م ، ص ١١ .

لأنها لا تتمدى كرنها آداء في الكران كانية برض ما يلذ لبها من مجهود؛ 
لأنها لا تتمدى كرنها آداء في النرات الفكري الإسلامي الذي لا يجوز نسبة 
للنص الديني يشكل جازم ما لم تحدد ممالم نسبتها (خلك القوامد) للنص 
ويخامة أن هذه القواعد الجديدة بعضها تناج فراءا العسلمين التندية للمنطق 
الارسطي فأفرزت أشكالاً جديدة للشكرة، حتى علم أصول القدة عند 
المسلمين تربض أنه مفهج أيامت في المقلية الإسلامية، إلا أن تأثره كان 
وأضحاً بالمنطق الأرسطي في كثير من أبوابه ، ولا يحد هذا الأمر مصادرة 
لتراث العسلمين الفكري والقاني الذي أبدع في كثير من المناسئ الملمية، 
لتراث العسلمين الفكري والقاني الذي أبدع في كثير من المناسئ الملمية، 
للزات العسلمين ومناهم التاريخ تمدًّ من المناهم التي ولعدت مع المسلمين.

والموازنة التي تفترضها بين اللات والموضوع في ما يتملق بمعارف التنص الديني، تقوم هل التصور التي تقلّم لمفيور المغلّ الذي وصفة للذي وصفة بكونة نورة نورة الذي والميارة وبالتأليل لا يصبح الإنسان وجوه المهارية فقطه وإنما علائله مجود ثالث خارج عن المعادة وعن النفس أيضاً وهو المغلّ، ولا يعتبر النفل حياتا كنف المنافق أو لا لا تنفل عن هراب النفس، والتحدي المعرفي المنافق الذي تخديد المعرفي عن كل بانشاطات النفس وأمراتها للينظ الموضوع بشكل مجرد المغلّ معرف عن كل مجرد عن عن كل مجرد المغلّ عن كل المناطات النفس وأمراتها للينظ الموضوع بشكل مجرد.

وبهذا التصور نكون قد حصرنا الذانية في طبيعة النفس رمبولاتها وأهوانها، في الوقت الذي أخرجنا العقل من تلك الذاتية.

وهذا التبسيط في التصوير لا يعنى السهولة في الأداء المعرفي؛ لأن عملية تجريد المقل عن التنس يشويها كثير من التعقيدات، فالإنسان لا يعيش بعقله فقط، وإنما هو موجود يعيش هذا التفاعل التركيبي.

ومن هذا كان الأنبياء والرسل ضرورة حتمية معرفية، لأن هذا الصغيد الذي يعشه الإنسان بين المثل والنمس بيحناج الإنسان نيه إلى معرفة توجيع إلى، وبهذا يمكننا أن نقيم وصاية الأنبياء وتوجيهات النصوص الدينية، التي عملت على التمبيز بين العلق والهوى يشكل دائم بحيث لا يخلو نعشٌ تقريباً من تذكير بالحقيقتين. وعندما ابتعد المسلمون عن هذه التوصيات التي صنفوها في باب الأخلاق وتهليب النفس، تحركوا بخطوات عائرة للبحث عن منامج المعرفة، وللنا كان وقوعهم في أحضان الفلسقة اليونانية ومناهجها المعرفية، مُعْيَراً عن أزمتهم المنهجية.

فمشكلة المعرقة ليست عقلية حتى يتم محاصرتها بأشكال قانونية لننظم عملية التفكير، وإنما مشكلة المعرفة هي نفسية في الذرجة الأساس.

المتصور الراي السائد في المنطق أن مشكلة الإنسان في العلر، هي مشكّلة عقلية محيضة، يعكن حلها بوضع تواعد لتنظير ععلية التفكيرء الا أنّ العقيقة هي أنّ العشكّلة نفسية، قبل أت تكون عقلية، لذا نحن بحاجة الى معالجة نفس الإنسان، تبل أن نضع نواعد لعفله، وتنظير نكَّه، وذلك لأن النفس البشرية، قد تستاثر بإرادة الإنسان، وتوجيبها الى حيث نتحرك اهراؤها، وهنالك نبقى فدرة الإنسان على التفكير معطلة رأساً، ولا تغنيه القواعد المعوضوعية لتنظير التفكير" (1). وإذا نحقق كون المشككة نفسية وليست عقلية حيشها يتحرك مسار البحث عن العنهج في اتجاء معالَس للعناهج البشرية، الني حقمت العقل وانيمتح فى الوقت الذي أطلقت فيد العَيَّانَ للنفس والذاتية.

 <sup>(</sup>١) المدرسي محمد تفي: المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه، ط ٢، بيروت، دار الجبل، ص
 ٢٧-٢٠.

ومن منا يمكننا التعامل مع النصوص كلها، التي تتحدث عن النفس وصفائها، من الشهوة، والهوى مؤجرها، على أنها نصوص توصل للنميجا لأن الهوى في المنظور التراثي، هو عين المجهل والخطأ، في حيث أن الملقل هو عين الحقق والصواب، والتمييز بين الخطأ والصواب ليس فقط في باب الفكر النظري، وأمنا في باب السؤل التربوي أيضاً، معا يجعل مثال تداخلاً وأضحاً بين المعرقة والسلوك الأن السلوك هو انتحاص لتيم الإنسان التي تشكل وفي هدى العلق، أو هوى النشي.

وضمن هذا التصور هناك أربعة محاور يجب مراعاتها لتجنب الخطأ:

أولاً: التركيز على مصدر الحق والصواب، وهو العقل، ويأتي ذلك بالنذكرة والإثارة كما هو منهج القرآن في الدعوة الدائمة بضرورة التعقل.

ثانياً: اكتشاف مصادر الخطأ المتمثلة في النفس والهوى، وممالجتها بالتزكية والتهذيب كما أكدت ذلك آيات القرآن.

ثالثاً: مصادر المعرفة، وهي تتعدد بتعدد أشكال المعرفة، فلا بد أن تُعدَّد بشكل دقيق مصادرُ كلَّ علم، حتى لا يقع الخلط في حقول المعرفة، وفي هذا البعد بمكننا الاستفادة من الخيرة البشرية.

رابعاً: مراءاة بعض الأمور التي يمكن أن تصطلح عليها بذالأمور التقنية) في النكرو. وهي التي يتمام بصورة الفكرة، وكيفية الأسملال، والاستثناع، وتنظيم الفكر. وهذا ما احتم به علم المنطق التقليدي متجاوزاً النقطة الأولى والثانية، وهما الركيزانال لكل معرفة.

ورالتالي إشكالية (اللئاتية) إشكالية حقيقة، ولكنها ليست حديث، بمعنى: يُقدح لها اللب لتكون هي أساس المعرفة، ولذا نجد أن القرآن قد صنف الثانية ضمن منظار الهورى الذي يجب محاربته والتخلص من، ليصفر عقل الإنسان وسن ثم تتكنف أدامه المحالق. قال تعالى: ﴿وَلَا نَتَبِعِ ٱلْهَوَىٰ نَبُضِلُكَ عَن سَيِيلِ الْقَوْ﴾ (١). ﴿ وَيَمَا بُنطِقُ عَنِي ٱلْمُوَيِّقَ ﴾ (٢).

﴿ زَأَمًا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ. وَفَهَى النَّفَسَ عَنِي الْمَوْتَى ﴿ " ).

وْرَلَا نُفِيْمْ مَنْ أَغَفَلْنَا قَلْبُهُ عَن فِكِياً وَأَنْبَعَ هَوَنهُ وَكَاكَ أَمْرُهُ فُرْفًا ﴾ (١٠).

﴿ لِلَّهِ رَسُدُنَّكُ عَنْهَا مَن لَّا يُؤْمِنُ جِمَا وَأَثَّتُمْ هَوَتِهُ مَثَرَقَعَا﴾ (٥).

﴿ فَإِن لَذِ يَسْتَجِيجُوا لَكَ فَأَطَمُ أَلَمًا بَلَيْمُونِ ۖ أَمْرَاتُهُمُّ وَمَنْ أَضَلُّ مِنْنِ آتَتُمْ هَوَنَهُ

بِنَدِي مُلَكِي مِنَ لَنَّةً إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي ٱلْقَيْمُ الظَّلِيدِيَا ﴾ (١). وَهُو لَا أَلَيْهُ الْمُواتِكُمُّ مِنْدُ صَلَكُ إِنَّا وَمَا أَنَا مِنَ النَّهْمَتِينَ ﴾ (٧).

﴿وَكُنَائِكَ أَرْلَكُ خُكُمًا مَرَيًّا وَلَهِي النِّبَتَ أَمْوَآءَهُم بَعَدَ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْمِذِي مَا لَكَ

مِنَ ٱللَّهِ مِن وَإِلَّ وَلَا وَاقِبُ﴾<sup>(A)</sup>.

﴿ إِنْ لَا يَسْنَصِبُوا لِلَهُ فَأَمْلُمُ أَلَّمَا يَبْغُونَ أَمْوَانْهُمْ وَمَنْ أَشَلُ مِنْنِ أَلِبُمْ هَوْنَهُ مِنْهِ هُدُى فِي أَنْهُ إِن أَنَّهُ لَا يَهِي أَنْفَقَ ٱلظَّالِيقِ الْفَقِي (٩).

﴿ أَنْ كَانَ عَلَى تَهْتُو بَن نَابِهِ كُن نُونَ لَمُ مُنَّوْ عَلِيهِ. وَأَنْتُوا الْمُوْتَمُمُ (١٠٠ ﴿ رَكَنَا إِنَّا وَانْبَعُوا أَفَوْ آمَدُ وَكُلُّ أَمْرٍ مُسْتَقِرًّ ﴾ (١١).

وبهذا نكون قد مهدنا الطريق لمعرفة مفهوم التأويل في دلالة النص الديني -

(۱) سورة ص، الآية: ۲۱.

<sup>(</sup>٧) سورة الأنعام، الآية: ٥٦. (A) سورة الرعد، الآية: ۲۷.

<sup>(</sup>٩) سورة النصص، الآية: ٥٠.

<sup>(</sup>١٠) سورة محمد، الآية: ١٤

<sup>(</sup>١١) سورة القمر، الآية: ٣.

<sup>(</sup>٢) سورة النجم، الآية: ٣. (٣) سورة النازعات، الآية: ٠٤٠. (٤) سورة الكهف، الآية: ٢٨. (٥) سورة طه، الآية: ١٦.

<sup>(</sup>١) صورة الفصص، الآية: ٥٠.

## الفصل الرابع

لتأويل في النص الديني.... المفهوم والدلالة



## قراءة في المصطلح التداخل بين مفهوم التأويل والتفسير

لا يمكننا طرح اي مشريع تاديلي للتصن الديني والمشكر الموطوعة للعبر الشخص في الفكر الإسلامي، المؤجه المساورات الذي وجع اليد كل العمارات الإسلامية، فلا بهدي المجعث فعل العقد المشتهبة التي والكيت مسيرة المعينة الإسلامية، أذا الصعلنا مضوم التغيير والتاديل) بوصفها المدانين العصويتين التغنير والتاديل) بوصفها المدانين العصويتين المستنطات معارف الشرية.

وقد تكون الحدود الغامضة بين المقهومين هي السبب وراء الإشكاليات في المعرفة الإسلامية، وعلى أقل نقدير في ما يتعلق بفهم النص، وتقليص حدود الاستفادة منه.

إذا نظرنا إلى الترات الإسلامي، في تعامله مع النص القرآني، نجد تبايئاً منهجياً تكشف عنه بشكل واضع كتب الفنسير، فيين من رأه مصدراً لغوياً فراج يقش في إعرابه وبيان صوره الفنية والبلاغية، وبين من رأه معادياً تاريخياً يتناول قصص الأقدمين وحضارة المعاجس وكفاء. كتاب لغز والمناوة. كتاب نقه وأحكام ... اجتماع ... سياسة ... طبيعة ... وبالتالي المخزون المعرفي الذي يمتلكه المفسر، هو الذي يحدد نوع تفسير،، يقول دكتور منبع عبد الحليم أستاذ علوم القرآن في الأزهر.

وافتنافت أنظار العفسين وطولهم ومناهبهم في التفسير من المستهر من المستهدية فلبت طبيع المستهدات مشاريهم، فعنهم من خلبت طبيع المستهدة فلكن ألم المستهدة في المستهدة المفتهدة المفتهدة المفتهدة الشرعية النوس قريسا كبيراً في هذه المناوص وهكذا من قريسا كبيراً في هذه المناوص. وهكذا من قريسا في المقتصد والمخيار ومن ترسط في المفتهدة والمناوس المناوس المناوسة المناوس المناوس

وهذا لا يعني عدم الاعتراف بالجوانب المضيئة التي تكشف عنها هذه التفاسير، ولكننا نبحث عن المعرفة التي تمثل صلاحية الفكر الإسلامي وشموليه.

إن جذر المشكلة يرتكز على الخلط الذي وقع بين معنى التفسير، والتأويل، ففي نهم السلف لم يكن هناك تفريق بين المعتبين، يقول محمد هادي معرفت:

"كَانَ المتاويل في استعمال السلف متراوناً مع التفسير، وقد داب عليه ابو جعفه الطبري في

 <sup>(</sup>١) محدود منبع عبد الحليم: مناهج المفسرين، ط١، القاهرة، دار الكتاب المصري، ١٩٧٨،
 ص ٨.

# حامع الييان<sup>=(١)</sup>.

ومذا الترادف في المعنى أهمل آليات التأويل الخاصة، ولم يُجعل له من المميزات ما تحمله مكملاً للتغيير، أو حافقة أخرى توسس لبناء معرفي اهتم به النمس وأهمله التغيير، وبالتأون أحسر الاستفادة من القرآن ضمن إطار النهم الظاهري الذي ينتجه الغيير، فؤت على الفكر الإسلامي مكتسبات كانت يمكن أن تساهم في حل معشلات المعرفة.

أما البعد الآخر للمعنى التراثي للتأريل، فقد اكتسب معنى سلبياً وعُدَّ ترعاً من أنواع النفسير بالراي، ويخاصة بعد أن بعائث تكرّس في الأمة سلطة السلف، التي يحصر الااستفادة من النص ضمين المتقول من أقوال الصحابة، وحينها أصبح التأويل سلاحاً يحارب به أصحاب المدارس المقلية، الذين شُكّوا بأنهم أسحاب تأويلات. يقول نصر حامد (أبر زيه).

ووليس هذا العسلات في الغنكر العهني الرسع في الفقيقة مغاماً أعديك الاتجاهات الرجعية في الشرق التي وصعت بعدوها كل التايلات السناقطة لتأمادتهم الإما الممامات – المنادر - أد مستكرهة - وانها في أحسن الأحوال تفسير بالراي السندس والسنسي حشه من الرسال والصعابة، وقد تم تصنيف أمعال هذه التايلات الإمر من الكل المثان المنافقة من منافقة المنافقة ال

معرفت محمد هاري: التنسير والمقسرون، ط ١١ إيران، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية
 ١٤١٨مه ع ١ ص ١٨.

مصادرة الفكر النقيض ومعاصرت وحبسه في دائرة الكفر في مقابل الصدق والإيعاق الذي يرمئ اليه مفهوم أهل السنة»<sup>(1)</sup>.

وهذا ما قد يفسر لنا مناهضة (أبو زيد) للخطاب الإسلامي التقليدي، وسعيه وراء تأسيس مشروع تأويلي معاصر.

ريهذا المفقوم السلبي للتأويل حوصرت كل العقلبات الإسلامة، التي حاولت تغيل النص بمعطل عقل، وأعيلي التخير في المقابل حزراً استوعب فيه الحدود التي يمكن أن يتحرك فيها التأويل، وذلك إما أن يُجفل التأويل مدتى مواذلاً للتضير، وإما أن يصنف عملة بالرأي وخروجاً من الدين.

ولكي نرسم هذه الحدود الفاصلة بين التفسير والناويل، لا بد أن نوجع إلى تعريف كلا المصطلحين:

يقول الزركشي في معنى التفسير :

اماً التفسير في اللغة، فهو راجع الى معنى الإظافة من التفسير الإنتشير، واصله في اللغة من التفسير وهم الأطباء وهم المطباء القليل من العالم الذي ينظر فيه الأطباء فتما الطبيب بالنظر فيه بكشف عن الما المسين المذكرة للأوصات عن المذكرة الأوصات عن المذكرة المذكرة الذي الذي الذي الذي الأوصات المسين الذي الذي الذي المناطقة فيه، والنظس والمناطق المناطقة من العراد المفظم والاطارات المعقب عن الفهم به، ويقال:

<sup>(</sup>١) (أبو زيد). مديوم النص دراسة في مفيوم القرآن: مصدر سابق، ص ٢٢٠

فسرت الشيء أفسرة ففسياً، ونسرته افسرة فسأً؛ والمعزيد من الفعلين ألشر في الاستعمال، ويعصدر الثاني منهما سعى أبو الفتاج ابن جِتَّى كتبه الشارحة الفَشر<sup>(1)</sup>.

يهذا براد من التقسير لغة: البيان والإيضاح، وقد وروت لفظة الضمير في المترأن بعضي المبيان، في قول تعالى في سورة الفرقان: ﴿إِنّ بِالْمُؤِلِّكَ بِمَنْكِي بِلَكِي إِلَّا يُتُنْكَ كِلَيْقٍ وَلِمْنَ تَشْرِيغُ <sup>(1)</sup>. أي ما يانونك يحجة إلا جناك بحجة أحس بيانًا، قال الراغب:

الفَدوالنفَد منظاريا العنوي كَثَفَارِهِ لَفَظْهِما، لَكُنَّ جُعِلُ الفَسِر الإطهار العمتم العنقول» والسفر لإبراز الأعيان لمؤيسار بغال، سفرت العراق عن وجهيها، وأسفرت، وأسفر الصبح، وفال قلل: فؤلًا المُثَلِّكَ يَسْتُلُهِ إِلَّهِ يَشْتَكَ إِلَّا يُو كُلْنَ وَالْسَرُ فَنْهِيَا ﴾ وبيناً وتعصيلًا (أ).

أما التفسير في الاصطلاح: هو إزاحة المعنى العبهم عن النص، وإفادة المعنى المقصود، وعَدَّ بعضهم أن التفسير: ما يتعلق بالجوانب العامة التي

 <sup>(</sup>١) الزركتي بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم الغرآن، ط ٣، دار المعرفة للطباعة والنشر دبيروت، ١٩٧٧م ج ٢ص ١٤٧٠.
 (٢) سورة الله بالديان، الآية: ٣٣.

 <sup>(</sup>٣) معرفت محمد هادي: التفسير والمقسرون، مصدر سابق، ج١ ص ١٣.

تدور خارج النص، من أسباب النزول، والمكي، والمدني، والخاص، والعام. كما يعرّف الزوكشي التفسير بقوله:

دهو علم نزول الآية وسورتها وأفاصيصهاء والإشارات الثازلة فيهاء ثم ترتيب مكتبها ومعنتيها، ومصكمها ومتشابهها، وفاسفها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها ومصلها ومغشرهاه<sup>(۱)</sup>.

والسلاحية أن كل هذه العلوم متوقنة على النقل، وليس فيها مجال للاجتهاد إلا في باب ترجيح المنطرض، والليلي على غلية مثا التمعط من التفايية وهو وواجها واحتكارها للمساحة الأجر في كتب التفسير، وهذا ما تكرس أيهادا التأويل عن ساحة القرآن، ولما تبعد أن اللين اعتموا بشأن القرآن وعلى تبعد أن اللين اعتموا بشأن القرآن ما يدور خارج النصى، فإذا وجعنا للزركتي في (البرعان)، أو السورطي في الانتقارية أن عناوين الأبحاث التي اعتم يها القسير طوال قرون الأبحاث بأن المساورين من أعلام القرن التامع الهجري، فيكشفان عن حجم العلمين المشكورين من أعلام القرن التامع الهجري، فيكشفان عن حجم الزمان البيعان، المناقبة عناوين (الإنقان)، التي تعتبر الزمان، تبدعا واضحة في ما قلناه، وإليك تماذج من عناويته التي بلت البلتان عزدانًا.

النوع الأول: معرفة المكي والمدني، الثاني: معرفة الحضري والسغري، الثالث: النهاري والليلي. الرابع: الصيفي والشتائي. الخامس: الغراشي

<sup>(</sup>١) الزركشي: اليرهان في علوم القرآن، مصدر سابق ج٢ ص ١٤٨.

والنوس. السادس: الأرضي والسماري. السابع: أول ما نزل. الثامن: آخر الماحدة أخراء الثامن بعض المصحابة. المحادية ما نزل على لسان بعض المصحابة. المحادي عشر: ما تكر مؤوله وما المحادي عشر: ما تكر مؤوله عن حكمه عن نؤوله وما تأخر فرواد عن حكمه عن الثالث عشر: ما نؤل مقرة أوما نزل مقبعاً الرابع عشر: ما نؤل مقرة أمانين نوعاً مثم يقوله: ونهدة ثمانين نوعاً مثم مهتوله: ونهدة مثانين توعاً مثل سبيل الإوصاحية ولو نؤصت باعتبار ما أحميته في مشمله لوادن على الثلاثاتاتاتاً ما أحميته في مشمله لوادن على الثلاثاتاة أن يمتلد لبه المبوطي آراء المقدرين ومدى احتمام بالدام التي يحتلد لبه المبوطي آراء المقدرين ومدى احتمام بالدام التي تعلق بالأسلامية الإسلامية.

ومن الواضح أن التأويل في فهم السيوطي مرادف للتغمير، وإن كان مناك خصوصية يستاز بها التأويل عن التغمير عنده، هو تبديل كلمة تفسير يكلمة تأويل، عندما يحتمل النص في فهمه الظاهري أكثر من معنى؛ يقول في عنزان لقصل: «قكر ما وقفت عليه من تأويل الإنة المذكورة على طريق أهل السنة/" لم يلكر نماذج لا تجاوز قمدد المدعن للقط الواحد.

وهذه الغريفة الضيوية المستوعة لنواحي الاستفادة من النص الذرآني، للمست الاجتهاد في فهم النص، وأصبحت الدواتر الاستنباطية لا تتجاوز أيات الأحكام، ويعض الجدل المقائدي بين الملامية في آيات الصفات وغيرها، مما جعل صلية التأويل مودلجة تعمق الخلاف، وتفكّك بناه لاجتماع الإسلامي، في حين أن طبيعة الثقافة المصرية تطرح على الفحر الإسلامي استفهامات ملحة، تتملق يضرورة الحياة سياسايا، واقتصادياً، واجتماعياً، وحضارياً - وعكذا تسابل، كما تسابل محدد أركون:

إ.) السيوطي جلال الدين: الإنقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهبم، ط
 الثانية، مطبعة أمير بيدار، منشورات الرضي، ج ١ ص ٣١.

٢) المصدر السابق نقس الصفحة.

ءهكذا نجد انفسنا مضطرين لأن نتساءل فيعا إذا كَانَ (الإنقان) دكل الأدبيات العشابهة الثه .. أَلَّف نيله اد بعده تنيج لنا تكوين ابة معريْة بالقرآن، أم أنها تمتل فقط وبكل بساطة معارف مدرسیة سكولاستیكیة لا بد منها من أحِل دراسة القرآن!. في كَلْنَا الْحَالِنَينَ نَجِد فيعا يفصتا أن العشيج، والعقاريات، والإسكاليات، والعلوم، والسواقق العقلية السستخدمة في هذه الأدبيات هى إما بالية، وإما غيه مطابقة (صعيحة) وإما غير كانبذ لكى نتيج العجال للتساؤلات الجديدة. لكي نجعل قراءات الفرآن الته لمر تُجْرَبُ لأو لمر تعادّل) حتى الآن معكّنة الوجود، لكي ندمج الظاهرة القرآنية نبي العدكة الكَبرى للبحت العلمى والتأمل الفلسفى"<sup>(1)</sup>.

رإن كنا تتقق مع تشخيصه للمشكلة، التي حصرت معارف القرآن في أطر شكلية قرائية، ضمن أدبيات لها بالية أو غير صحيحة، وإننا أسام ضوردة استلهام معرفة قرآنية جنيدة، إلا أننا نجعله يجاول إخضاع النص من جليد لمعطيات عصرية ومانية، لم يخلص الشكر البشري إلى صورة نهائية قها، منه يعمل النص القرآني في مشكلة مرتمة فالملكي يكافع من أجلد (أركون)، هو تفكيك النص المنيني من اللهم التراثي، الذي علق بالنص نتيجة معطيات

<sup>(</sup>١) أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص ٢٥٣.

بانية وبكانية، ثم نجده يسارل تقديم فهم جديد يتم توريثه للأجيال القادمة، تدا يخفي النص من جديد للمعطى الزماني والمكاني، فاللبن فاطرا يغسى 
روه في التاريخ من أمساب التأمل الفلسفي، هم الفلاسفة اللبن اشتخاط 
الملوم المقايقة، من أمثال القاراني، وابن رشده، وابن سبطا القين كافرا 
سيحون عكس التيار الجامد على ظواهر التصوص، في محاولة لإخضاع 
لنص لميان هلية فلسفية، تحول مؤلاه في ما يمد إلى تركة ترزان، الم
يمان الأمة من تجاوزهما برغم التقدم اللمي والفلسفية فالمشتكلة لتكمن 
يا أن الأمة ح إلى الأن ح يمتكن من التعامل الأمثل مع الفرآن:

قاما أن تتوقف عند قشوره، وإما تحاول أن تفرض عليه مفاهيمها الزمانية لخاصة، رحيتها تدور المشكلة في دائرتها الدخلقة، فالنصور الفرآئي في منظال المحلفة، فالنصور الفرآئي في منظال المحلفة في استلام المحلفة في استلام المحلفة المحلفة أنها المحلفة في استلام المحلفة في المحلفة في المحلفة في المحلفة في المحلفة المحلفة في المحلفة في المحلفة في المحلفة في منافقة أن منافقة والمحلفة في أبعد وصفة ذاتاً فاعدة ومربعة في النصر، فالمحلفة أن المحلفة أن المحلفة في أبعد لمحلفة أنها المحلفة منافقة منافقة منافقة منافقة على المحلفة أن المحلفة المحلفة منافقة منافقة على المحلفة أن المحلفة المح

لبنارة اليست الصورة الموروثة للتفسير، ولا المحاولات القضيرية للبنارة، يمكن أن تقربنا إلى لياب القرآن ومعرفة معنواء، مما يحفونا إلى الاقراب من القرآن من جليف، في محاولات مستعرة لكي تتعرف على منهجه لنقاس في ذلك.

وفي اعتقادي أن دراسة مفردة التأويل والمعاني المتداخلة فبها، يمكن أن نفرينا إلى المنشود.

## التأويل بين المعنى الشائع وإرادة التجديد

هذا الفصل بين المعنبين يراد مته كشف التبابن الععرنى نى حركة الفكد الإسلامى ببن الععاني التي ورتشها الأمة عن التاويل، وبيين العجاولات العديثة لنزع مفاهير حديدة نكوب أكشر وعياً للحاضر، فغى السفارية الأولى نستعرض راي العلامة الطياطبائس نس تفسير الميزان، بوصف مقاربة فلسفية لسفهوم التاويل؛ فقد أسس الطباطبائس السعتي الفلسفي بعد أق جمع وتاقش كل الآراء الشائعة حول معنى التاويل. معا يسهل علينا معرفة المعانى العوروتة للتاديل، مضافاً الى معرفة التصور الذي قدمته الفلسفة الإسلامية لسعالجة مفهوم التاويل. وفي المعقارجة الثانية ثحب عشوات نعوذج هرمنيوطيقى في ميزان النقد، نستعرض راي نىصد حامد لأبو زيدا، الذي حاول أن بعطى الناوبل معتى يسمج له ببناء فكري يخالف فيه العشهور، ومن ثم تستعرض الععنى

#### الذي نفتاره وفقاً لفهسنا لريايات اهل البيب، واستخدامات كلمة التأويل في الفرآن.

وقالت طائفة أخرى: إن المراد بالتأويل: هو المعنى المخالف لظاهر للفظ، وقد شاع هذا المعنى بحيث عاد اللفظ حقيقة ثانية فيه بعد ما كان حسب اللفظ لمعنى مطلق الإرجاع أو المرجع.

وكيف كان فهذا المعنى هو الثانع عند الدئائرين كما أن المعنى الأول مر الذي كان شامكاً بين القدماء المقسرين، سواء فيه من كان يقول: إن تتاويل لا يعلمه إلا الله، ومن كان يقول: إن الراسخين في العلم إيضاً ملمونه كما تُثل عن ابن عباس: أنه كان يقول: أنا من الراسخين في العلم بأنا علم ناريه.

وقعبت طائفة أخرى: إلى أن التأويل معنى من معاني الآية لا يعلمه إلا فه تمالي، أو لا يعلمه إلا الله والراسخون في السلم مع عدم كونه خلاف الهر اللفظ، فيرجع الأمر إلى أن لكرة المشتابهة معاني متعددة بعضها تحت مض، منها ما هو تحت اللفظ يتاله جميع الأنهام، ومنها ما هو أبعد منه لا باك إلا الشيخان أو هو تمال والراسخون في العلم.

١) سورة آل عمران، الآبة: ٧.

وقد اعتلقت أنظارهم في كيفية ارتباط هذه المعاني باللفظ فإن من المتيق أنها من حيث كونها مراط من اللفظ لبت في عرض واحد ولا لزم المتعلق الما المتعلق في أكثر من معنى واحد وهو غير جائز على ما يُتِن في محله، المتعلق من المتعلق في أكثر من معنى الفظ إلا أنها في لا محالة معنى اللفظ إلا أنها فرازم معنى اللفظ إلا أنها فرازم معنى اللفظ إلا أنها فرازم معنى اللفظ إلا أنها وقبل : إنها معاني مترتبة بعضها على بعض ترتب الباطن على ظاهره، فإرادة المعنى المدت شف كما المعنى المدت شف كما أنها إذا في المحالة الموجود المتعلق الموجود إلى المتعلق الموجود والمناب المتعلق المتعلق المتعلق المحالة المتعلق بالمتعلق المتعلق بالمتعلق المتعلق بهذه الأموره أوامر ومضالك، بل الطلب المراحد المتعلق بالمتعلق بعيثه بهذه الأمورة الترسيق بعشما في باطن بعض والسقي مرتبط بها ومعتمد عليها .

وماهنا قرل رابع: وهو أن التأويل ليس من قبيل المعتى العراد باللفظة بل هو الأمر الونني الذي يعتمد عليه الكلام، فإن كان الكلام حكمة إنشائيا كالأمر والنهي تأتولك: المصلحة التي توجب إنشاء المحكم وجمله وتشريعه ا تفاول قوله: ﴿ وَلَيْهِمُنَا العَلَيْهُ اللَّهُمُ اللَّهُمِنَا النورانية الفاجرية التي تقرم بخس المصلي في الخارج تشاء من المتحداء والمنكر، وإن كان الكلام غيرياً فإن كان إشهاراً عن الحواص الماضية كان تأويله نفس الحوادث الواقفة في ظرف الماضي كالأيات المشتملة على أشهار الألياء والأمر الماضية، تفاوليلها نفس التفاشية الواقعة في الماضي وإن كان إعباراً عن الحوادث والأمور الحالة والمستقبلة فهو على قسمين: فإما أن يكون المخربه من والأمور الحالية والمحتولة فهو على قسمين: فإما أن يكون المخربه من والأمور الحالة والمخربة المقرل كان إيضاً تأويله ما هو في الخارج من التضية الواقعة كلوله تعالى: ﴿ وَلِيكُمُ سَكَيْنَ لَمُهُ ؟ أن وقوله تعالى: ﴿ فَيْكُرُ

<sup>(</sup>١) سورة البقرة، الآية: ٢٣.

<sup>(</sup>٢) سررة النوبة، الآية: ٤٧

الرُّمُ ﴿ قَ لَدُ الْأَرْسِ وَهُمْ بِنَى خَدِ فَقَهِمْ سَيَشِيرُةٌ ﴿ اللهِ اللهُ ال

والقرق بين هذا القسم أعني الآيات المبيئة لحال صفات الله تمالى الفائل وما يلحق يبا من أحرال يوم القيامة وتسوها وبين الأقسام الأخرى؛ نا الأقسام الأخرى؛ يمكن حمول العلم يتأويلها بنخلاف هذا القسم قإته لا ملم حقيقة تأويله إلا الله تمالى، نم يمكن أن يتألم الراسخون في العلم عليم الغنافي عمل الغن مل قدر ما تسمه عقولهم.

وأما حقيقة الأمر الذي هو حق التأويل: فهو مما استأثر الله سبحانه به.

فهذا هو الذي يتحصّل من مذاهبهم في معنى التأويل وهي أربعة. وهاهنا أقوال أخرى ذكروها هي في الحقيقة من شُدّبِ القول الأول وإن ماشى, الفاتلون بها عز قوله فمن جملتها:

أن التفسير أهم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ، وأكثر استعمال تأويل في العماني والجمل، وأكثر ما يستعمل التأويل في الكتب الإلهية ستعمل التفسير فيها وفي غيرها.

ومن جملتها: أن التفسير بيان معنى اللفظ الذي لا يحتمل إلا وجهاً حداً والتأويل تشخيص أحد محتملات اللفظ بالدليل استباطاً.

ومن جملتها أن التفسير بيان المعنى المقطوع من اللفظ، والتأويل ترجيح تد المحتملات من المعاني غير المقطوع بها وهو قريب من سابقه.

) سورة الروم، الأيثان: ٢-٣.

ومن جملتها: أن التفسير بيان دليل المراد، والتأويل بيان حقيقة المراد، مثله: قوله تعالى: ﴿إِنَّا رَبُّكَ لِمَالَمِرْصَادِ﴾ (١٠)، فتفسيره: أن المرصاد مفعال ومن ولهم: رصد يرصد إذا راقب، وتأويله التحذير عن التهاون بأمر الله والغفلة

ومن جملتها: أن التفسير بيان المعنى الظاهر من اللفظ، والتأويل بيان المعنى المشكل.

ومن جملتها: أن التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية.

ومن جملتها: أن التفسير يتعلق بالاتباع والسماع، والتأويل يتعلق بالاستنباط والنظر.

فهذه سبعة أقوال هي في الحقيقة من شعب القول الأول الذي نقلناه، يرد عليها ما يرد عليه وكيف كان، فلا يصح الركون إلى شيء من هذه الأقوال الأربعة وما ينشعب منها<sup>(٢)</sup>.

ثم يبدأ بود هذه الأقوال ليستخلص رؤيته الخاصة؛ فيعترض على القول الأول (نتقله بالمعنى):

لازم هذا القول أن بعض آيات القرآن لا يُعلم تغسيرها والمراد من مدلولها عامة الأفهام، وهذا مخالف لصريح منطوق القرآن بأنه أنزل لتناله الأفهام، وليس هناك ملازمة بسبب اشتمال كلُّ من التفسير والتأويل على معنى الرجوع، بأن يكون لهما معنيُّ مترادفاً كما أن الرئيس مرجع للمرؤوس وليس بتأويل له .

أما القول الثاني: قإن هناك آيات ظاهرها يوجب الفتنة لمخالفته المحكمات فيراد منها معتى آخر.

سورة الفجر، الآبة: ١٤.

<sup>(</sup>٢) الطباطبالي محمد حسين: تفسير الميزان، ط٢، ييروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٧٤م، ج٢، ص ص ص ع٤٤-٥٥ -٤٦.

ين فإن كان التأويل هو إيرادة المعنى المخالف للظاهر فيلزم منه أن اللين ريدون النته يطلبون ظاهر، وليس باطت وهو خلاف الآية فإليقاة اللذي واللها المنهجة؟ .. ففي الفرزان احتلاف بالأيات لا يرتفع إلا بصرف بعضها عن المؤلم الاحتجاج الذي في لمولم عالمي الاحتجاج الذي في سولية تمثيل أو تتنازك المؤلمة في تع يو على الاحتجاج الذي في سطيبًايه؟ . إذ لو كان ارتفاع اختلاف آية مع آية يان يقال: إنه أريد إحدادها أو بهما معاً غير ما يدل عب الظاهر بل معنى تأويل باصللاحهم لا لانها، ومصرح للبحث والمنافل والتنافل القرآن معرض لعانة لانها، ومصرح للبحث والنافل والتنافل القرآن معرض لعانة المواجء وسرح للبحث والنافل والتنافل القرآن معرض لعانة المواجعة والنام، ومصرح للبحث والنافل والتنافل القرآن معرض لعانة المواجعة والنافل القرآن معرض لعانة المواجعة والنافل القرآن معرض لعانة المواجعة والنافل والتناور، ولين أن في أحجية ودعية.

أما القول الرابع: بأن الفرآن له معان مترتبة بعضها فوق بعض فهذا معا " يحكر، إلا أنها كالها هذاليل لفظية تختلف بحسب ذكاء السامع ويلاهه، هذا لا يلائم فول نعائل في وصف التأويل: ﴿وَيَنْ يَسَامُ تَأْتُوهُۥ إِلَّا نَشَهُ اللَّهِ، إن المعارف العالمية والمسائل الفقيقة لا تختلف فيها الأفعال من حيث تقري وطهارة النفس، بل من حيث البطقاً وعلمها - وإن كانت القريا طهارة النفس معتبين في فهم المعارف الطاهرة الإلهية - تكن ذلك ليس على مو القوران والعلية كما هو ظاهر قول: ﴿وَيَنْ يُسْتُمْ تَقْلِيقَةٌ إِلَّا تَشْهُ».

أما القول الخاص.: وهو قول يتسب إلى ابن تيمية، ويواققه الطباطياني لى كون الناويل يتسل المحكم والمنتشابه، وإن الناويل ليس من سنخ ملول اللغظي، بل هو أمر خارجي بيتني عليه الكلام، واغتلف معه في عدًّ أمر خارجي مرتبط بعضون الكلام – حتى مصاديق الأخبار المحاكية من

<sup>)</sup> سورة آل عمران، الآية: ٧. ) سورة النسام، الآية: ٨٢. ) سورة آل عمران، الآية: ٧.

الحرادث الماضية والمستقبلة – تأويلاً للكلام، وفي حصر المنشابه الذي لا يعلم تأويله في آيات الصفات وآيات القبامة.

ثم يستنتج المؤلف بعد عرضه وردَّه على هذه الأراء ما يرتنيه من معنى للتأويل بقوله:

التأويل أنه العقيقة الراقعة التي تستند اليها التأويل العقيقة الراقعة التي تستند اليها البيانات القرآنية ومن حكم، أو موحقة، لوحكسة والمهات القرآنية وحكسها واند ليس من قبيل العقاقية ومناه المستال الم

فاختار بذلك معنى أقرب للتصور المثالي، فتلك المعاني هي حقالق معنوية علافتها بالقرآن كعلاقة الروح بالجسد، وليس هو من قبيل الألفاظ

 <sup>(</sup>١) الطناطبائي محمد حسين: تفسير الميزان، ط٢، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٧٤م، ج٢
 م. ٩٩٠

<sup>(</sup>۲) سورة الزخرف، الأبات: ۲-٤.

الدغرفة والمقطعة، ولا المعاني المدلول عليه بها، ويتقريب آخر: إن خلف ملا القرآن الذي نقروه قرآن آخر، وكتاب آخر، وهو معان مجردة في أم الكتاب ذلك هم المقصود التأثيرا، يقول:

ان دراء ما نقرؤه وتعقله من القرآن أمراً ومن القرآن أمراً ومن القرآن و هستيانة الدوع من القرآن و هستيانة الدوع من القرآن و بسميه تعلى والتقرآن والمثنى وسمية من القرآن العثل ومقابشياه، ولين طليه معارات القرآن السنان ومقابشياه، ولين المساني المسامل عليها بها، وهذا بعينه هو القابل المسامل عليها بها، وهذا بعينه هو القابل الدؤل في المناقسات وزيرة، عليه، ويذلك وظهر عقيقة معنى أومائه ونترة، عليه، ويذلك وظهر عقيقة معنى التاليان ويظهر سبب المتألى عن أن

ونحن هذا إذ اكتفينا بما استعرضه من رد على كل المعاني الأعرى للتأويل، نجد أنفسنا ملزمين أن نتوقف قليلاً لاستيضاح ما اختاره من معنى للتأويل، ولعلنا نحتاج إلى حركة تأويلية أخرى لنكشف مراده.

فما هي تلك الحقيقة الغبيبة التي يتكي عليها القرآن الذي نفرؤه؟ فإن كانت واضحة ويمكن فهمها فما هي؟

 <sup>(</sup>١) الطباطبائي محمد حسين: تفسير العيزان، ط٢، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٧٤م، ج٢
 من ٥٤.

وإن كانت مما لا تدرك إلا النقوس الطاهرة، فهو تفسير للغامض بشيء أكثر غموضاً وهو ممتنع؟

ونحن لا نعرف حقيقة يمكن أن يتكي عليها أي نص سوى القيم والجكم التي تعلل الهدف الأساس من النص أو الكلام، فإن كانت هي، فكيف يحكم على أنها معاني مجردة لا تحيطها حتى شبكة الألفاظ ولا تدركها العقول؟ والقرآن صريح في إنزال هذه الجكم قال تعالى: ﴿ وَلَا يَكُمْ لَيْكُمْ إِلَيْكُ اللَّهُ مِنْ اللَّهِ مَنْ النَّمَ يَكُمُ لَيْنَ اللَّهُ مِنْ اللَّهِ اللَّهُ اللّهُ اللّ

ومن ثم، ما هي الحكمة المرجوة من إرجاع معنى التأويل إلى أم الكتاب في البيت المصدور؟ مكانما يقول إن الهيف الأساسي من الفران ليس مو في ذاته، وإنما هو رسيلة بمرج بها الإنسان إلى الكتاب الأساسي، وهو المشقية المعنوية المجودة في أم الكتاب، فلا يكون القرآن إلا تجلياً مامياً لتلك المفتوة، وهو المقصود بالتأويل.

إذا كان الهدف من القرآن مو تلك الحقيقة، وإن هذه الحقيقة لا بدرتها إلا أقو أه والراسخين في العلم من الرسول وأهل بيت اللاية، ومو خلاف الحكمة القرآن وسالة خاصة لتمنافخ تُمنَّةً على أصابح الإيني، ومو خلاف الحكمة رعلاف تصفولية العفاف القرآني ليجمع الناس. ولا يمكن القول أن معرفة الأمة تتحقق من طريقهم الأنها تجربة قاتية معزيه، وليست موضوعية يمكن وصفها، وإلا اكتفينا بوصف القرآن لها واعتراناها حقيقة للجميع، كما إننا لا تنجد في ما جاء عنهم عظيلة، عالية لكل الكاب، مما يمني حرمان فقد الأمة عن كل المعاوف التي تتعلق يتأويل القرآن، وهو خلاف حكمة القرآن، الذي يقتصى التزكية والتعليم لكل الناس قال تعالى: ﴿ ﴿ وَرُسُؤَهِمَ وَهُمُلِكُهُمُ الكِتُكُمُ المُكَلِّكُمُ المُكَلِّحَةُ المُكَلِّحَةُ المُكَلِّةُ المُنْ اللَّكِيةِ وَهُمُلِكُهُمُ الكِتَلِيّةِ وَهُمُلِكُهُمُ المُكْلِقَةُ المُنْ اللَّكِيةِ وَهُمُلِكُمُهُمُ المُكْلِقِيةِ وَهُمُلِكُمُهُمُ المُكْلِقِيةِ وَهُمُلِكُمُهُمُ المُكَلِّحَةُ والتعليم لكل الناس قال تعالى: ﴿ ﴿ وَرُسُؤَهِمَ وَهُمُلِكُمُهُمُ المُكْلِقِيةِ وَهُمُلِكُمُهُمُ الْمُؤْكِمُ اللَّهُ عَلَيْهِ اللَّهُ اللَّهُمُ المُنْ اللَّهُمُ اللَّهُمُونَا الناس قال تعالى: ﴿ وَرُسُؤَهِمُ وَيُمُلِكُمُ اللَّهُمُ اللَّهُمُ اللَّهُمُ الناسِ اللَّهُ عَلَيْهُمُ النَّهُمُ اللَّهُمُ المُنْهُمُ المُنْهُمُ الْعُلْمُ الناسِ اللَّهُمُ المُنْهُمُ اللَّهُمُ الْمُنْهُمُ الْمُنْهُمُهُمُ الْمُنْهُمُ الناسُ فالْ تعالى المُنْهُمُ المُنْهُمُ الناسُ اللَّهُ الناسُ اللَّهُ عَلَيْهُمُ النَّهُ المُنْهُمُ الناسُ المُنْهُمُ الناسُ اللَّهُ الناسُ اللَّهُ الناسُ اللَّهُ الناسُةُ المُنْهُمُ الناسُونُ الناسُ اللَّهُ الناسُ اللَّهُ الناسُ الناسُونُ الناسُ الناسُ الناسُونُ الناسُونُ الناسُ الناسُ الناسُونُ الْمُؤْمِنِهُ الناسُونُ الناسُونُ الناسُ الناسُ الناسُونُ الناسُونُ الناسُ الناسُونُ الناسُ الناسُونُ الناسُ الناسُ الناسُ الناسُ الناسُونُ الناسُونُ الناسُونُ الناسُونُ الناسُونُ الناسُونُ الناسُ الناسُونُ النا

<sup>(</sup>١) سورة آل عمران، الآية: ١٦٤.

بقول الشيخ المحفق محمد هادي معرفت في مناقشة رأي الطباطبائي:

عنيه أن وفضة فالموصة عند كلام هذا العفق العلامة، تعملنا فندو في النزائق معه، إنّه - رحمه الله - لو كأن انتحد على ما للقصه فنها، من جمعل ملاكات الإصكام (السحالج والغابات السلعوظة في النشريعات والنكاليف فاريكر، اي أصلا لها ورجعها الحساسي لكل فاريكر، الإراء المراجعها الحساسي لكل

وترض من القرآن ذاء وجودين: وجوداً ظاهراً يشكل في القاظ وحيارات نوات مفاهيم معروفة. وهو الذي يُشلى ويُعفراً ويُسمدس، ويشعاولت الناص حسيعا ألغوه طوال عهد المهسلام.

ووجوداً آضر باطشياً، هو وجوده العقيقي

<sup>(</sup>١) سورة الواقعة، الأينان: ٧٨-٧٩.

الأصيل، السندفع عن أن تشال العقول والأصلام، فيضلًا عن الأوصام، وذلك الوجود الحقيقي الموقع هو تاويل القرآن، اي أصله ومرجعه الأصيل،<sup>(1)</sup>.

قد وصف بكونه ﴿ هُدُى لِلنَّكَاسِ وَيَنْتَكَانِ

ويقول:

ثيرًا أأليكنا والكركائية (11 ومسلوم أن السيدانية والمثينات المناهن بينها الكفائي الذي تعادالوزه، لا يكتاني حكرتون عندالله المعيدي والماديسار. كما أن مكتاني علي لا عناله المهيدي والماديسار. كما أن التركي بينفيه الحوال الذيخ المجل المقساد في المرض، هو تفسير المذيان على غير وجهيها، الا وجوداً أهر للقرائ، هو أعلى عليين، فقوله - رحمسه الله - إ لوائد من إعلى عليين، فقوله - رحمسه الله - إ لوائد من حرود لهسيع المؤيات مكتبيا وتنائيهيا، وإنه لين من قول العناهير

بل من الأمور العيتية المستعالية من أن يحبيط بها شبكة الألفاظ...) خد مفيوم لناه<sup>(٣)</sup>.

 <sup>(</sup>١) معرفت محمد هادي: التقسير والمقسرون، مصدر سابق، ج١ ص ٣٦.
 (٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

<sup>(</sup>٣) معرفت محمد هادي: التضير والمقسرون، مصدر سابق، ج١ ص ٣٩.

وفي الواقع إن هذه المقاربة الفلسنية لمفهوم التأويل، ترتكز على تصرّر للوجود في فلسفة المحكمة المتعالية، فالقرل أن للقرآن وجودًا مجرداً عن لما المحكمة المتعالية، فالقرآن أن للقرآن وجودًا مجرداً عن للماء الفلسفة للطبية للطبية للإلماء ألماء الماء المعارفة الموجود منه هو، وهو لماء عن مرجود ومحسوس هو في حقيقت ظلال للحقيقة فوقية متعالية عن الماءة. وإلكاما الإلاساني - ضمين ما المحتملة الإلمان الماء ا

إن هذا التصور لا يناسب مشروع القراءات التأويلية المعاصرة، التي مملت على تجريد القرآن من كلّ تسبة إطلاقية تخرجه عن إطاره الإنساني، كما راينا أبه زيد في الفصل الثاني، كيف حمل على تفي أن يكون القرآن قليماً حى لا يكون هناك مبررً يخرج القرآن من دائرة بعده التاريخي الثقافي الإساني.



### نموذج هرمنيوطيقي في ميزان النقد

ني البدء بؤكد (أبر زبد) على أن الذائرات المسلامي ضعّم التفاير حلى حساب النائرات الماستان معادلة لمصادرة لكل انجاهات الفكر معادلة لمصادرة لكل انجاهات الفكر سعَّرَت الدين لفرسة السلطات العالمدة، يقول ني ذلك، وواذا كان مصطلع (النادل) في الفكر العدائي معطلع التفسين الموسعي قد تعول الى مصطلع مكره لمصدان معطلع التفسيد ناؤ وراء مثل هذا التصدان معادلة مصادرة لكل اتجاهات المعكرة المدين المعارضة سواء على مستوى الذول الم

إن وصم الذكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر تأويلي يستهدف تصنيف أصحاب مذا الفكر في دائرة ﴿الَّبِينَ فِي الْمُؤْمِنُ اللَّهِ لِيَنِّمِنَ مَا تَشَكِّمَ مَا تَشَكِّمَ فَا الْهَاف اللِّشَائِينَ ﴾ (). ويتجاوب مثل هذا التصنيف تجاوباً ناماً مع الخطاب السياسي

<sup>(</sup>١) سورة آل عمران، الآية: ٧.

المباشر الذي يُعيم كل تحركات المعارضة أو الاحتجاج السياسي ضد قرارات السلطة التطيلية بأنها تحركات تستهف إثارة الفتة، وفي مقابل ذلك يكون وصف تأويلات هذا الفكر الرسمي (نفسير) وصفاً يستهدف إضفاء صفة موضوعة و(الصدق) المطلق على هذه التأويلات<sup>(1)</sup>.

ربلتك يعتقد (أبو زيد) أن المفارقة في القصور الإسلامي، نائجة عن التابع عن النابع عن النابع المسلوبية الشيامية التي اعتمدت التأسير المتم تصور واحد للنصء وبين النزعة العقلية المتحقدة، التي زمن من خلال التأمية الشمال التصورات متعددة، وهو يشير بلقك إلى أن الفكر الديني لا يصل إلى حقل للمصل المقاني والفكري، إلا إذا تحرل النمس إلى حقل للمصل المثني دن أي قيد مسلوبي، ويخامة مسلقة الرات، موسساً بذلك للتأويل، با يعارف الدخل الرحد الرحد الذكاول، ويتأمة مسلقة الرات، وسساً بذلك للتأويل، بإعزاد الدخل الرحد الرحد للمعلم المغني الحرف في التعرب.

ومن هنا نجده يعرِّف التأويل:

يقول:

الاحظاء في النفرية اللغوية بين النفسية والتاديل، أن تدة فارناً هاماً بينهما بنشك في أن حلية التنسيء الممتاج الماماً ألى المنافضة، وهي الربيط الذي ينظر فيه العشر فيجاك ألى الكتاف ما يويد، في حين أن المنازل، حملية لا تعناج والمنا ها الموسيط، بل تعتمد أحياتاً

<sup>(</sup>۱) (أبو زيد): مفهوم النص، مصدر سابق، ص ۲۱۹.

على حركة الذهن في ألتنات فاصل الظاهرة، إذ في تنبع عاقبتهاء ويكلمات أخرى بدكل أن يقير فالتاديل على نوح من العلاقة العبارتر بين والذات وه العوضوه في حمين أن هذه العلاقة في عملية فالتنسير لا لكون علاقة مياشرة، بل تكون من خلل وسيط قد ميكون نتما أخدياً، وقد بكرن شيقاً مالاً، وفي كلنا المثالمين لا بد من وسيط يعتل عملامة من كلائا المثالمين لا بد من وسيط يعتل عملامة من جانب

هذا التغريق بين الوسيط واللاوسيط، يمكن أن يقهم إذا جعلنا التأويل هو النظوة الثانية بعد التفسير، بعض أن كل مؤوّل لابد أن يكون مقسراً، وليس المكمن، والا اعتبرت هذه الحركة الملفئية والنقغ إلى المعنزى حركة غير موسيطاً مؤسسة علمياً، وبالثالمي يعسبح المعنى الأولي الذي يكشفه التغمير وسيطاً عمين التغريق ولينا لانزي وجهاً لهذا التأويل، كما أن اللذة وسيط حتمي للنشير، ولذنا لا نزي وجهاً لهذا التاريل، كما أن التأويل هو ساحة العالم التي يعبر بها إلى المعنزى،

ومن هنا يمكننا أن نتفق معه على أن التأويل هي حركة من الظاهر إلى الباطن، وهو أصل المدّعى، ولكن أي باطن وبأي ألية؟ وهل هناك حدود لا ينهني تجاوزها؟

وماذا يعني العمل العقلي الحر في النص؟

 <sup>(</sup>۱) (أبو زيد): مفهوم التص، مصدر سابق، ص ۲۳۲.

هل هو إلزام النص بسلطة العقل ومقتضى المرحلة؟ أم كما بينا هو تفعيل العقل بيصائر الوحى؟

ومكذا ترجمنا هذه الأسئلة إلى ننطة الانطلاق والعربيع الأول، ولم نفهم معنى للتأويل عند إلا في إطار مجوده الكاسح على سلطة النزات والمطالبة إعطاء مامش أكبر لحرية العقل. ويقبى هذه الدعوى من غير جدرى إذا لم ترتكز على توضيح النميجية والآلية، ولا يمكن أن نضر قراء:

ان التأويل الذي لا يعتدد على النفسيد هو التأويل السرتوض والسكروء والماستنباط لا يعتدد على مجبر التضمين ولا على اغضاع الذي لأهراء العفشة وأيديولوجيته مهما كأنت الرئيل احسنة، وإنها لا يبدأ في بعستند المستنباط إلى حقائق الذين من جهيذ، وإلى معطهاته المستحقة من جهية أخرى، ثم لا ياس بعد ذلك من المانتقال من المماللة إلى السفةى وون المرثوب مياشرة إلى "مغزى" فيتعارض مع والملة المرثوب وياشرة إلى "مغزى" فيتعارض مع والملة المرثوب وياشرة إلى "مغزى" فيتعارض مع والملة المرثوب وياشرة الى "مغزى" فيتعارض مع والملة المناسقة المناسقة المناسقة المناسقة المناسقة المناسقة المناسقة المناسقة والمناسقة المناسقة ا

لا نعتبر ذلك حلاً للمشكلة المتوقعة من أدلجة النصوص؛ لأن الاستناد على حقائق النصوص هو أوّل الكلام، فكل الوجو، تحتمل أن تكون حقائق للنصوص، كما أن معطبات اللغة لم تمتع من الاختلاف في التفسير، فما بال لتأويل، هذا مضافاً إلى أن التصور المعرفي الذي ينطلق مته (ابر زيد) لا

<sup>(</sup>١) (أبو زيد): منهوم النص، مصدر سابق، ص ٢٣٥.

يعرف بحقائق توصف بكونها ثابتة يحتفظ بها النص، وبالتالي الفراد:

(الاستناد على حقائق النص) أن إيام إلى كونه معترف بوجود حقائق خاصة

بالانهاء وقا النص، وهو غير صحيح كما تفدمت الإضاراء إليه في الفصل

الثاني، وإذا نظرنا إلى بعض تأويلاته ليض التصوص، نحد أنها لهست اثقالاً

من حقائق النص الى مغزى النص، وإنما انتقال من الواقع الزماني والمكاني،

ومن ثم قرضة على النص، كموضوع المحجاب، وميرات السراة وفيرطا،

وهذا الدواسة لا تحمل عرضاً للأفكار والتناتج، وإنما تهتم بالمناهج والسيا

المعرفية للقراءة التأويلية، كل ذلك يُدبي عن أردة منهجية حادة حول أليات





لا بد اولاً أن تؤكّد على العدود الفاصلة بين التفسير والتاويل، ومن تم رسم ووائر خاصة تتكّامل مِها الرؤية في حقل التفكر الإسلامي.

وهنا نشير إلى ملاحظة، وهي أن التأويل الذي أهمل في الفهم القرآني أو استبعد عند بمضهم قد تكور في القرآن سيع عشرة مرة، في حين أن كلمة غسير لم ترو موى مرة واحدة، مما قد يفهم منه تبدأ لهذا المصطلح في غسية هذه الأمة، أو إشارة لما يمكن أن يحمله من دلالات جليرة بالرفون رائامل فيها، كما لا بدأن نقهم التأويل ضمن الإطار الذي وصف فيه افران غسه بعمني أنه كتاب حكمة ويصائر فلا يتجاوز التأويل هذا الوصف، قال حمالين: ﴿ وَاللّهَ يَعْلَمُ لَنُونَ لِللّهَ نَكُلُ مِنْ الْكَذَيّةِ اللّهِ وَاللّهَ عَلَيْ اللّهِ يَعْلَمُ اللّهِ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْ اللّهِ عَلَيْ اللّهِ عَلَيْ اللّهِ عَلَيْ اللّهُ وَلَيْ اللّهِ عَلَيْ اللّهِ عَلَيْ اللّهِ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْ اللّهِ عَلَيْ اللّهِ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْ اللّهِ عَلَيْ الْحَلّا اللّهِ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْكُونَ وَاللّهُ اللّهِ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْ اللّهُ عَلَيْكُونَ وَاللّهُ اللّهِ عَلَيْكُونَ اللّهُ اللّهُ عَلَيْكُونُ اللّهُ عَلَيْكُونَ اللّهُ اللّهُ عَلَيْكُونُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ عَلَيْكُونُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ عَلَيْكُونُ اللّهُ اللّهُ عَلَيْكُونُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الللّهُ الللّهُ ا

ا سورة الإسراء، الآية. ٣٩.
 ٢) سورة الزخرف، الآية: ٦٣

٣) سورة الأتمام، الآية: ١٠٤.

إذا رصدنا كلمة التأويل في الآيات والروايات، يمكننا أن نفهم أن للتأويل معنين:

المعنى الأول: يمثل حركة من الظاهر إلى الباطن.

والمعنى الثاني: من الباطن إلى الواقع وضيط المتغير. وكلاهما يشكلان حقيقة واحدة وهي فهم النص ونطيقه، وبالثاني نعتقد أن التأويل هو الطرق الرابط بين ظاهو الحدث والبية المحروكة لهذا الحدث، فكل حركة على مستوى الظاهراء الكوية، أو السلوك الإساني، تتحرك وفق بينة تحنية تحية تكون بمناية المحرك للقراهر، فالظاهرة الكونية تتحرك وفق سنن الله في الطبيعة، كما أن السلوك الإنساني على مستوى الإرادة والاختيار، يتحرك وفقاً للغابات، والأهداف، والقرائر والقيم.

وكذا النمى يحمل ينه تحيّه تمثل الحكمة الباعثة تشكل النص، فالباطن المقصود بالتأويل هو بمعنى السنة أو الأصل أو الحكمة التي يرجع إليها الظاهر، وليس مطلق الباطن.

وإذا رجعنا للبنية اللغوية لكلمة (تأويل) نجدها مأخوفة من (الأول) وهو الرجرع والمعودة إلى الأصل. ومن هنا (أؤل) الشيء رجع إلى أسبابه وعلماء العقبقة.

وهذا التصور اللغوي قريب من الدلالة التي حملتها النصوص، ولكن بعد إضافة البعد المعرفي لمفهوم التأويل بوصفه الطريق الكاشف عن معارف القرآن ويصائره.

<sup>(</sup>۱) سورة الأعراف، الآبة: ۲۰۳.

<sup>(</sup>٢) سورة القصص، الآية: ٣٤.

ونحن هنا نستحرض دلالة التأويل في الروايات أولاً، ومن ثم دلالة النص القرآني.

الروايات التي جاءت في هذا الصدد يمكننا تقسيمها كالآتي: المسمد المدمن بما العالمة أمانات أسطاناً

١ – روايات تبين أن للقرآن ظهراً وبطناً .

جاء في الكافي عن الصادق الله عن أبات نظال قال: قال: قال رسول في في الله يقال إلى المساورة على المارة المارة الله فلير ويبلن فظاهره حكم وباطنه علمها<sup>(1)</sup> تبين هذا الرواية بأن علوم القرآن ومعارفة هي مستبطنة في التصوص، لاأن الظاهر هر الحكم وأما العلوم هي ما يحتريه باطن النص.

٢ - روايات ئين أن بطن القرآن هو التأويل.

فقد جاه في تفسير العياشي: عن الفضيل بن يساره قال سألت أبا جعفر عَلَيْهِ عَن هذه الرواية لاما في الفران آية الا ولها ظهر ومطني<sup>(10)</sup> ماذا جمعي يظهر وبطن؟ قال: (ظهره تنزيل وبطت تأريل...) فهذه الرواية تؤكد أن صلبة التاريل هم التامو لنحم العامل الإستاف على القرآن.

٣ – روايات تبين أن التأويل هو معرقة السنن.

فني تكملة الرواية السابقة يقول الإمام: (ظهره تنزيل ويطنه تأويل منه ما شى ومنه ما لم يكن بعد، يجري كما قبري الشمس والقمر<sup>(77)</sup> فتؤكد هذه لوراية على أن شمولية القرآن واستمراريت تتحقق وفق عملية التأويل، فهي تمي تجعل التص يحتمل خاصية الجريان والانطباق، لأن القاويل يكون كاشفاً بن المسن الواحدة.

أن هذه البطن التي لا تدرك إلا بالتأويل هي الحكم

١) الكليني محمد بن يعفوب: الكافي، ج٢، ص٩٨، كتاب فضل الفرآن.

العياشي محمد بن يعقوب: تقسير العياشي، ج١١، ص١١.

المجاسي: بحار الأنوار، ج٢٣، ص١٩٧، ڀ١٠، ح٢٧.

والقيم التي ترتكز عليها الأحكام فهي الوحيدة التي تعطي النص خاصية الجريان والانطباق، فلا يمكن تصور انساع الأحكام الجزئية إلى أكثر من مصادفها الشخصة بها.

جاء في المعاني عن حمران بن أعين قال: (سألت أبا جعفر على الله على المعافر على الله المعافر المقالة والمقالة المقالة وبطلته الله في الولكان أن علمها العقران، وبطلته الله فضية على المعالمة جمري فيهم ما نزل في الولكان أثاث عالجت مذه الرواية قضية عمر حصر النص بزمان نزول الوحي أو أي زمان أخر، وبحملت للنص خاصية أن يمكن استوجا بها كل زمان وبحكان، وبالنابي يكون التأويل هو الآلية النبي تعلي الزمان استمالية المائة والحكمة التي تكون قاسما مشتركاً لكن الإمان، وبالناتي تكون قاسما مشتركاً للنص، وأن الباطن هو العلة والسيب الموجب للظاهر، وإذا نظرنا بهله المعمورة التي كنت بالنا الروايات إلى أيات القرآن التي اشتملت على كلمة الأمين.

وقد راعينا في تقسيم الأيات ترتيب الروايات نفسه والتي تعددت على ان يفن القرآن هو العلم، ومقا الملم مو التاريل، وحقا الناويل هو الذي يعلم للنص استمراريته ، والتي سيبها كشف التاريل للسفن والجكم التي تجرك الطاعر.

#### أولاً: الآيات الدالة على أن التأويل طريق العلم والحكمة: ١ - قال تعالى: ﴿ أَمْ يَؤُلُونَ التَّرْفَةُ قُلْ تَأْفُواْ بِسُورَةٍ يَغْلِهِ. وَآمُواْ مِن اَسْتَفَعْمُ أِنْ

دُوهِ اللَّهِ إِن كُنْمُ سَدِيقِينَ ﴿ بِلَ كَذَبُوا بِمَا لَوْ يُحِلِّوا بِيلِيهِ. وَلَمَّا يَأْتِيمُ عَالِيلًم ﴿ الْ

<sup>(</sup>۱) المجلسي: بحار الأنوار، ج٨٩، ص٨٣، ب٨، ح١٤.

<sup>(</sup>۲) سورة يونس، الأيتان: ۳۸-۳۹.

رُكد هذه الآية على ما رصلنا إليه: أنَّ التأويل هو طريق العلم والحِكمة، الفرق بينه وبين التفسير : أن التفسير هو معرفة الحُكم، والتأويل هو معرفة لحِكمة، فإذا نظرنا لهذه الآية من خلال (أن باطن القرآن هو العلم)، وأن هذا لعلم لا يتحصل إلا عن طريق التأويل، تكون النتيجة الطبيعية أن علم القرآن هن بتأويله، وهذا هو منطوق الآية، ولذلك نجد أن الآية ارتكزت في تبيين ستحالة الإتيان بمثله على دليل منطقى، وهو أن القرآن ليس تركيباً مجرداً الألفاظ، وإنما صرح علمي يعبر عنه بالألفاظ، وبالتالي لا يمكن الإتبان بمثله ن غير الإحاطة بعلمه، فكأنما يقول: (كيف تأتون بمثله وأنتم لم تحيطوا ملمه) فالذي لا يعرف قوائين العمارة لا يمكنه بناه عمارة، والذي لا يعرف وانين الكتابة لا يمكنه الكتابة، ولذا نجد القرآن علَّق استحالة الإتبان بمثله الإحاطة بعلمه. والمعنى الآخر الذي تثبته الآية هو أن التأويل طريق معرفة لك العلم، فقد علَّقت الآبة معرفة العلم بالكتاب على التأويل فكأنما يقول: لا يمكن الإتيان بمثله وكيف يأتون بمثله ولم يحيطوا بعلمه وكيف يحيطون ملمه ولم يأتيهم تأويله) ولذا جاء النص القرآني ﴿ يَمَا لَرْ بُجِيطُواْ بِبِلْمِهِ. وَلَمَّا بَأْتِهِمْ وَبِلْهُ ﴾، وبالتالي إيتاء التأويل هو إيتاء للعلم.

 ٢ - فـال نــــالــى: ﴿ وَلَقَدَ جَنْتُمْ بِكِتْنِ فَشَلْتَهُ مَنْ مِلْ هُمُنَى وَرَحْتُ لَهَوْر يَــونَ إِنَّ فَلْ يَكُونُو إِلَّا أَلِينَا أَنِيناً فِي إِلَى أَلِيناً إِنَّى اللَّهِ عَلَى إِلَى أَلْمِيلًا

إن التعبر في هذه الآية بيين أن السياق الفرآتي، وهذه الظواهر من الغاظ، قاتمة على قاعدة وينية تحتية، وهي العلم (فصلناء على علم) لتغريب هذا المستمي تقول: إن الكلام المائاتم على مدف وحكمة، يعور على صول تعبر قاعدة للمثلك الكلام م قواة أراد إنسان أن يكتب مقالاً عن المعالة اجتماعية شلاة، تجد أن الكاتب ينطلق من قيم، يحاول تكريسها في هذا مقال تعير هي الأساس الذي يستوب كل تفاسيل المقال.

<sup>&</sup>quot;) سورة الأعراف، الأرنان: ٥٣-٥٥.

وكذا القرآن بيني على علم وهذا العلم يتصف بكونه هذى ورحمة، فإذاً: مدى الناس ورحمتهم باتباع العلم الذي اوتكر عليه النصو، ثم تبنين الأبة الإخبري أن هذا العلم لا يؤش إلا بتأويله بيقول تعالى: ﴿ فَمَلْ يَكُمُونَهُ إِلّا يَالِيمُ فِيكُانٍ مَكُونِ لِللهِ هذا الإن هروة إلى النظر في تأويله، وهي طريق إلى التصديق بدهوة الرسول ﷺ وكونها حقاً.

## ثانياً: آيات تبيّن أن التأويل هو معرفة السبب والحكمة:

٣ - وقصة موس مع الخضر، تكشف هذا المعنى للتأويل، فعندما وجد موسى مجموعة من الأقمال تحرك في انتجاء مخالف تضويلط الظاهر، ولم يضوف حينها على محقيقة السياد ينصوف حينها على محقيقة السياد الموجب لتلك الأحداث، والحكمة من وراتها، ما كان أمامه إلا الاعتراض (فَرَيْكُنْ تَسَيِّرٌ فَلَ مُا تَرْ فَيَكَ يعِد غَرُهُ\*).
آي كيف تصبر على ما لم تعرف جكمت

<sup>(</sup>١) مورة الأعراف، الآية: ٥٣.

 <sup>(</sup>۲) سورة يوسف، الآية: ٤
 (۳) سورة يوسف، الآية: ١٠٠٠.

<sup>(</sup>٤) سورة الكهف، الآية: ١٨.

نإذا أجرينا مقابلة بين الموقفين نجد أن كلًّا منها ينطلق من بنيته الخاصة، والجامع المشترك بينهما هو التأويل.

فَالَ مَعَالَى: ﴿ فَالْطَلْنَا حَتَّى إِنَّا رَكِنَا فِي ٱلنَّفِيـَةِ خَرْفَهَا ۚ قَالَ (موسى بحسب ظاهر الأمر) أَحْرَقَهَا لِتُنْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ حِثْنَ شَيْنًا إِنْرًا﴾ أَ قال الخضر بحسب السبب الباطن والحكمة ﴿أَنَّا النَّهِينَةُ مَّكَانَ لِتَنكِكِنَ بَعَنْلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرْدِثُ أَنّ أَمِيهَا زَكَانَ وَزَاءَهُمْ مَلِكَ بَأَخُدُ كُلِّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ (٢). مبيناً بذلك العلة الباطنية.

﴿ نَائِلُمُنَا حَتَّىٰ إِنَا لَتِهَا غُلْمًا فَقَنْلُمُ قَالَ (مسوسسي) أَفَلْتُ نَفْسًا زَّكَيَّا بِغَيْر فَنس لَّقَدْ جِئْنَ شَيِّنًا ثُكِّرًا﴾ "، قسال المختصر: ﴿ وَأَمَّا ٱلْكُنُو فَكَانَ أَلُواهُ مُؤْمِنَينَ فَخَيْدِينًا أَن (م) فران رحماً فه (ه)

﴿ وَالْطَلَقَا حَتَّى إِنَّا أَنِيَّا أَهُلَ قَرْبَةِ ٱسْتَطَعْمَا أَهْلَهَا فَأَيْوا أَن يُسْتِقُوهُمَا فَوَجَدًا فِهَا جِدَاذَا بُرِيدُ أَن يَنفَضَ فَأَفَكَامُتُمْ قَالَ (موسى) لَوْ شِئْتُ لَنَخَذُتُ عَلَيْهِ أَخْرًا ﴾ (١)، قال الخضر: ﴿ وَأَنَّا لَلْمَازُ ذَكَّانَ لِلْآمَيْنِ يَنِيمَنِي فِي الْمَدِينَةِ زَكَّاتَ تَمَنَّمُ كُنزُ لَهُمَا زُكَانَ أُوهُمَا مَدَايِكًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبِلُمُا أَشْذُهُمَا وَيَسْتَغْيِهَا كَفَوْهُمَا رَحْمَةً مِن زَوْلَكُ وَمَا نَفَلْتُهُ(ثم ببين أن كل ذلك كان بحكم الباطن الذي ينكشف بالتأويل) عَنْ أَمْرِيُّ نْكِكَ نَأْدِيلُ مَا لَمْ شَمْلِم غُلْبُهِ صَبْرًا﴾ (٧). وهو قول الخضر، ﴿سَأَنْبَتُكُ بِنَأْدِيلِ مَا لَهُ نَنْتَطِع غَلَيْهِ صَبْرًا﴾<sup>(٨)</sup>.

<sup>(</sup>١) سورة الكهف، الآية: ٧١. ٢) سررة الكوف، الآبة: ٧٩. ٣) سررة الكهف، الآية: ٧٤.

الكيف، الآية: ٨٠ ٥) سورة الكيف، الآية: ٨١.

سورة الكهف، الآية: ٧٧.

٧) سورة الكهف، الآبة: ٨٢.

٨) سورة الكهف، الآية: ٧٨.

## ئالثاً: التأويل واستمرارية الأحكام:

وتارة نجد أن الآية القرآنية بظاهرها قد لامست السنة والبنية التي قام عليها الظاهر، وفي مثل هذه الحال نجد القرآن يؤكد أن هذا هو تأويل الظاهر، بقول تعالى: ﴿وَيَوْقُوا الْكِيْلُ إِنَا كِلْمُ وَرِنُواْ بِالْفِسْطَائِينِ ٱلنَّسْتَغِيجُ﴾(١)، فعندما ينظر إلى هذا المقطع تجد أن الآية لا تؤسس لعمل الموازين بما هي هي، وإنما تؤسس لموضوع العدالة الاقتصادية، وهو البنية والعلة لوجوب الوزن (المستفيم) وعدم إجحاف حفوق الناس، تجد أن الله يقول: ﴿ رَائِكَ خَيْرٌ وَأَمَّسَنُ تَأْوِيهُ﴾ تأكيداً لهذا المعنى، فقد تحدثت الآية في المقطع الأول عن الظاهر الذي يمثل تجسيد مرحلي للسنة وهو ﴿وَأَوْتُوا الْكِلُّ ﴾ ومن ثم بقليل من الالتفات يمكن كشف الفاعدة التي ارتكزت عليها الآية وهي (العدالة الاقتصادية) ويمكن التفاط تلك الإشارة من كلمة (مستقيم) التي تحمل في معانيها العدالة، فاستقامة الشيء لا تكون إلا بالعدالة (ما وضع العدل في شيء إلا زانه وما وضع الجور في شيء إلا شانه) وبهذه الطريقة يمكن أن تعطى النص استمراريته وتجدده، لأن العدالة الافتصادية هي القانون والسنة التي يمكن أن تستوعب كل المتغيرات، فإذا تغيرت موازين التبادل النجاري، ولم يكن قبها نوع من الكيل أو الميزان، كما هو موجود في بعض أنواع التجارة البوم، فإن الآية تكون حيّة وفعالة، لأن العدالة الاقتصادية هي الحاكمة.

#### رابعاً: التأويل واستباق الحدث:

كذلك يمكن أن يأخذ النأويل بُعدًا آخر لا ينحصر في إيجاد نفسير علمي للظاهر، وإنما يمكن أن يتجاوز ذلك بالكشف عن الحادثة فبل حدوثها .

<sup>(</sup>١) سورة الإسراء، الآية: ٣٥.

وتغريب فهم هذا الفرض بأن معرفة السنة وهي السبب الموجد للظاهر، مو في حقيقة الأمر معرفة للظاهرة أثناء حدوثها وقبل حدوثها، وذلك من باب معرفة السبب طريق الين معرفة المسبب، ومعرفة الملة طريق إلى معرفة المعدول، ونلحظ ذلك في قول يوسف لصاحبي السجن: ﴿قَالَ لاَ يَأْتُكُمُّ كُنَامٌ خَدْرَى، إِذَّ يَأْتُكُمُّ يَتْأَمِيلُو. ثَلَّ لَنْ يَبْتِكُمُ اللهِ (الواقيل هذا الاعبار بأمر قبل

#### خامساً: التأويل هو أم الكتاب:

قال تعالى: ﴿ وَهُوَ أَلُونَ أَلِنَّ مَلَيْهُ الْتَكَنِّ بِنَهُ بَيْنَةً مُقِدَّتُهُ مِنْ أَلَّمُ الْتَكِفُّ وَلَيْقِهُ عَلَيْهِمُ وَلَمَّ مُتَكِينًا عَلَيْهِمُ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهُ الْمُعْلِي الْمُعْلِيْلِي الْمُعْلِيْلِيْلِي الْمُعْلِيلُولِي الْمُؤْمِلِي الْمُعْلِيْلِي الْمُعْلِيلِيْلِي الْمُعْلِيلِ الْمُعْلِيلِ

وإذا تأملنا في كون المحكّم هو أمّ الكتاب، يمكننا استنتاج أن التأويل مو معرفة خريطة السنن التي قام عليها الظاهر القرآني، فإن السّمن المكتشفة بالتأويل من الآيات المحكمة تمثل أصول القيم التي تدور حولها بقية الظواهر

١) سورة يوسف، الآية: ٣٧.

٢) سورة آل عمران، الآية: ٧.

في الآيات المتشابهة؛ فإن (السن والجكم والقيم) تترقب تراتياً هرمياً ضمن قانون نفاضل القيم، أو قانون الأصل والفرع التابع له، أو السهم والأهم، ومن منا يمكننا أن تحتير أن قيم الآيات، وسنطياً المحكمة، هي يستاية الأصواء، والبية الأساسية لهيكلية الهرم القيمي، وبالتالي هي قاعدة الصرم، القرآئي ولم ياله، فإن كانت الأم عي المعود الذي تقوم عليه خيمة الأسرة، فإن هذه السنن المحكمة هي أم الكتاب.

ولو حاولتا أن نجد مثالاً لتشبيه مله الحالة، يمكننا ضرب مثل المسترى الذي و بيناية النيم الأسلب التي يهدف إلى تحقيقها القانون، ومن ثم تأيم مجلو بما التربيعات، والقصيلات، التي تمثل قيماً مرسلة ومن ثم تأيم مجلو مثل من التي يورك أبي عشير التشبيم التي المستورية، ومن منا يسم ثنا أن تعف التيم المستورية، ومن منا يسم ثنا تعبير التشريع، المثلوث في قم يعفى الشريعات الجزية بين احتمالين أو آكثر، فالمرجح على الثانون القانون، فالذي يورك إلى عمن يبدئ في في نقسه، أو زيغ في قله» يعتبر ذلك تربيعات المتورية، ومن منا نقيم أن ألنهي يتماسم المتعرف، ومن منا نقيم أن ألنهي عن المدم بالأكان المتنابية من الما بالأكان المتنابية عن المدم بالأكان المتنابية ولذا ألي يتماش الأكراء ولا التيم على الثانون، ويب دود النهم دون الاحتكام للمحكم، وذلك لوزغ في القلب، أو إيناء المتنابية المثنية، وبالتالي في مالك الاعتبال في منالة الاعتلاف في معنى المتشاب، أو إيناء المتنابية المتشاب، فإن المدجم من المتشاب، فإن المدجم من المتشاب، فإن المدجم من المتشاب، فإن المدجم من المتشاب، فإن المدجم المنافئة المتشاب، فإن المدجم من المتشاب المنافقة المدودة المتحاب المنافقة المدودة المتحابة المنافقة المناف

وهذا هو صويح ووايات أهل البيت الله على جاء في تفسير العياشي سئل أبو عبد الله على عن المحكم والمتشابه قال: المحكم ما يعمل به والعشابه ما اشتبه على جاهله<sup>(1)</sup>.

<sup>(</sup>١) المياشي محمد بن مسعود: تفسير العياشي، ج١ ص٠١.

وبذلك يعطي الإمام مفهوم التسبية في الآيات المتشابهة، فما يكون متشابهاً لديك يكون محكماً عند آخر، فهي تختلف باختلاف مراتب الأفهام.

وفي العبون عن الرضا على ( (من رد مثنابه القرآن إلى محكمه هدي إلى صواط مستقيم) ( ) وبالتالي من أهم شروط الاستنباط هي ضبط المحكم، والرجوع إليه في حالة الاختلاف.

ويدَّلك تخلص إلى أن التأويل ضروري لتغيل النص، في كل زمان لأنه؛ الطريق العرصل إلى (قيم) النص (ويحكم) الأحكام. وهي المساحة التي يتحرك فيها العقل الإنساني، وحينها يتكامل العقل والنص في روية واحتد تؤسس للخطاب الإسلامي في كلّ مراحة. ويهاء الإنشارة التي ينقصها التأسيل في موضوع اللهم ويطه بالحركة المعرفية لعلوم القرآن<sup>(6)</sup>، الذي لا

- (١) الصدرق: عيون أخبار الرصا ﷺ، ج١، ص٢٩١.
- (7) تقطة ببالة التكرر النيمي في الصدرة الإرلابية، مي المحت من آم القيم، أو تهد القيم، لم تعطة بالدي تصابح بهذا المهدم، ومن المقداني بالمناسبة المناسبة المناسبة المناسبة المناسبة المناسبة المناسبة وعند الرابطنية المسلولية، والكرون المناسبة من المسلولية، والكرون المناسبة المناسبة المناسبة المناسبة به قاله: (كانتها على المناسبة المنا
- كل المعابد من هذا لللشامي كان فاقدار كراكز أيكوره الأساس للبندا الإطلاق والسلوكيد. والقيمة الشام وموهم الأطلاق من الموادي اللي يتعادل من مشكلة في ما يتجاه عظرها قبية متكاملة على مل أساسها المؤافف وقده على مونها الاتجاهات، ومنها سدائلية أن تقداما يقرط هذا للفيم وقديع معام المؤاففات، ومن عالم تاكن البعث من أم المؤافف موردة عزمها المطلبة المعاجدة لمكرى التكام من نشام فيدن المؤافئات ومن عالم المؤافقات الرائبة على ملك

تسمح به هذه الدراسة - تكون قلعنا ما نراء من مساهمة لحل أزمة الصراع الدائر بين النيارات الظاهرية التي لا تعترف إلا بعمياد الوحمي، في قبال تيارات لا تعترف بعميارية الوحمي إلا في حدود ضيقة وتجعل للمقتل المساحة الاوسع في التأسيس التكري، كما هو حال القراءات الهوشيوطيقية.

ويؤخلاصة ماكسيتنا عن التأويل في النفود الإسلامي: انت استثارة الفقل، ليصل اكن وعي الفئائن ومتاهدتها عن كتب، فهو معطة تزيّد لملزج ومعماج الشعلق لملفقار، وانسا المسلحون في العالمية العسلميون لملحن، والمؤمنون بالمعن كله، هم أهل التأويل.

وأند ينفسن خيلود الشمّل القياني الذي يعتمد لغة ثبات الإطار وحركة السحنوى. وانه الهيد السوصل بين الشمن وبين الغنيم المأنه بيسع للأول أن بتأرك في ععلية الغنيم.<sup>(1)</sup>.

وبعد ذلك تبقى الخطوة الثانية المكملة لمصلية التأويل وهي ربط هذه (البيكم) أو القيم بالمتغيرات في الواقع، وهي المساحة التي تحافظ على مستوى من النسبية في المعونة بعكم التغير المستمر، واختلاف ظروف يشغيص الدوضوعات. وهو ما يعتاج أيضاً إلى دوامة متفصلة.

البوال: ما من قبة القبر التي يسعى الإسلام المعقبقا؟ ومثا البوال هو الذي يقنع الباب
امام دوامة خامة تعلق بموضوع القبر، وهو ما شأل الله أن يراشا له في المنظل القويب.
(1) المدرس محمد تني: التشريع الإسلامي مناهجه وهنامدة، طاء ايراناء انتشارات مدرس 1918 مع ج حموا؟



# خلاصة

اهم ما توصلنا البه من خلال الفصول التي نقدمت يعكن تلفيصد في عدة نقاط:

و إن المسار الهرمتيوطيقي الذي شكل حضوراً في الوسط الإسلامي مو الهرسوطية القسامية في الوسط الإسلامي مو الهرسوطية القلساء القلساء القلساء القلساء القلساء القلساء القلساء المقالمية المساورة المدورة القراءات القاطعة، فأصبح الألق الدخافير للمدورة مع الأسامي عند مشروع القراءات القاوطية في الوسط الإسلامي، ليوسسوا بقلك معنى للنص الديني ينسجم مع تجربة الواتع الراحن.

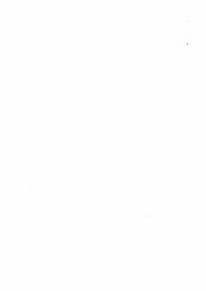
• واقع الخطاب الديني التقليدي شكل حافزاً لأصحاب القراءات التأويدة، وقد الإصحاب القراءات التربية، وقد التي هذا المشاورة والتخلف، والرجية، وقد تميز هذا التشروع التأويلي أن العقدة العرقية التي يعيشها الغطاب التقليدي هي عجدية التراث ودعم مراكبة الواقع، معا فقعهم لتأسيس فهم جليل للتراث برسونة مركة مناسلة بواقع الإسان التقافي، ولا يخرج النص الديني عمل الموادي مثلاً المرسف لكونه المقدوم بالتراث، وبالتالي يعين القرآن نصا تاريخياً مثانياً عناص الماني المتالكية المتالكية عمل المراث عام تاريخياً للنص لم يعتم الشرات المقافقة على المناسبة الماني عمل الترايلي له الحق في إيجاد ولالات جديدة للنص لم يكن محنظاً بها بالقاً.

- ▶ بعد نقاش البعد الإستمولوجي للقراءات التأويلية اتضح أنّ المشروع التأويلي لم يجد حكّر لجعلية التراث والحاضر إلا بالهروب من التراث والتنكر له . ومن هنا كان لا بد من السعي لإيجاد صبغة توافقية تعلل البعد المعرفي للذي يشتحم فيه المتراث مع الحاضرة ... هذا ما فدعنا إلى التأسيس المنهجي ليمن الأبعاد الإستمولوجية بديلاً عنجياً أما الكثرت عليه الفراءات التأويلية فعدنا موقفياً من نسبية المحرفة وتاريخيها، وعلاقة المقل بالقرآن والمعرفة عموماً، كما حددنا موقفنا من جعلية القاني والموضوعي كاساس معرفي لأي توجه، ومن ثم طبعة المعرفة القرآنة ومدى انسجامها مع ما اسسنا عليه.
- و وفي الفعل الرابع ارتكزنا على ما أسسنا، للكشف من مفهوم التأويل من النص القرآن مراداً، من النص القرآن، باستمراض مؤده التأويل التي تكروت في القرآن مراداً، التخلص إلى الأن التأويل هو الظرائي الذي حده النص للكشف عن عطوم ومعارف، فهو حركة تتجاوز الظاهر تصلى إلى باطن النص الذي يمثل (الجكمة) أو (القيمة) بوصفها الأساس للأحكام الظاهرية، وهذه الجكم تمثل (أم الكتاب) والمحكمات وبالتألي هي معارف القرآن الثابية أصول المعرفة تمثل يديكن أن تقرآ عليها النسبة. وبعد استخلاص هذه القرم يمكن أن تشرأ عليها النسبة. وبعد استخلاص هذه القرم يمكن أن تشرأ عليها النسبة. وبعد استخلاص هذه القرم يمكن أن لتتخرات. أما الجانب النسب فيله المعرفة هو في ملاحقة هذه القرم للواقع وهذه المناب كل بحدير والصوصوحات المتبذلة فالمستخلة الذي أدحد الخياب كل المنتخر والصوصوحات المتبذلة فالمستخلة التي أدحد الخياب المعرفة المنابي ورقوف عد تطيأت زمية ، يوصفها من الثوابت معا جعل المعرفة الإسلامية معرفة تسير إلى الوراء بشكل دائم.

وقيل أن أنهي هذا البحث لا بد أن اعترف بأنه لا يعثل إجابة نهائية عن النساؤلات التي طرحت، كما أنه فتح الباب أمام تساؤلات جديدة تمثل تحدياً أكاديمياً آخر.

- ه فإذا كان مؤدى التأويل هو الكشف عن قيم الدين وقوابت النصوص. للا يد من آلية يشترط فيها الشهيط المنجسي لاستخلاص تلك الشيم، فهل الآليات المعرفية المطورحة كافية أم هناك ضرورة للبحث عن آليات جديدة تنسج مع طبيعة النص الديني؟.
  - وبما أن القيم مي الثوابت التي تلاحق المتغيرات وهو الجزء الآخر من التأويل. فيل هناك علاقة متهجة للرمط بين القيمة والموضوع المتغير أم أنها تقوم على الاعتباط واللؤق الخاصى؟ وهل رصد التغير وتشجيعه من المناسات النص اللغيني أم مي جزء من الخيرة البشرية ولا علاقة فها بالمصر؟
  - ♦ النسبة المعرف بها والمقترحة في هذا البحث هي النسبة في معالجة المغيرات. فهل هذا يعني أن السهدة الدينة معرفة تسبة مطلقة أم تقل في دائرة المطلق النسبي؟ ومل يمكن أن تكرن هناك معالجة أكاديمية تخلق حالاً من الإنسيمام بين مساري المعرفة الثابيت منها والمنفير بحيث لا تدحرك
  - المتغيرات في شكل عشوائي تضيع معه الحقيقة؟ وغيرها من التساؤلات التي تسأل انته أن يوفقنا لبحثها في دراسة أكاديمية أخرى.











#### - القرآن الكويم.

- أبو زيد نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط ٢، المركز الثقافي
   العربي بيروت لينان، ت ١٩٩٢م.
- أبو زيد نصر حامد: النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط
   يووت لبنان، العركز الثنافي العربي المغرب، ٢٠٠١م.
- أبو زيد نصر حامد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط ٤، بيروت لبنان،
   الموكز التقافي العربي، ١٩٩٨م.
  - أبو زيد نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ط ١، القاهرة، سيناه للنشر، ١٩٩٢ه.

  - للعلوم بيروت لبنان، مشورات الاختلاف الجزائر، ٢٠٠٦م. ~ أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، ط ١٠
  - مركز الإنماء القومي بيروت لبتان، ١٩٨٧م.
- الاصفهاني، الميرزا مهدي: مصباح الهدى في أصول الفقه، مخطوط، المكتبة الرضوية مشهد إيران.
- جان فراندان: المنعرج الهرمتيوطيقي ثلقينوميتولوجيا، ترجمة: عمر مهبيل، ط
   الدار العربية للعلوم بيروت لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، ت
  - ٧٠٠٢م.
  - حرب علي: نقد النص، ط١، بيروت لبتان، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣م.

- حنفي حسن: مجلة قضايا إسلامية معاصرة كتاب الاجتهاد الكلامي، ط ١، دار الهادي للطباعة والنشر بيروت لبنان.
- د. فؤاد زكريا . نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية،
- الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، ط ٣، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٧م.
  - السبحاني جعفر: نظرية المعرفة، ط١، بيررت، الدار الإسلامية إ
- سروش عبد الكريم: القيض والبسط في الشريعة، ترجمة: د. دلال عباس، ط ١، دار الجديد منتدى الحوار العربي الإيراني بيروث لبنان، ت ٢٠٠٢.
- السكري عادل: نظرية المعرفة، ط ١، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية،
- السيوطى جلال الدين: الإثقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل
- إبراهيم، ط الثانية، مطبعة أمير بيدار، منشورات الرضى.
- شبسترى محمد مجتهد: مجلة قضايا إسلامية معاصرة كتاب الاجتهاد الكلامي.
- شرفي عبد الكويم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ط١، المدار العربية للعلوم بيروت لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر.
  - الصدر رضا: الفلسفة العلياء ط ١، لبنان، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.
- الصدرق: عيون أخبار الرصا ﷺ، دار العالم للنشر (جان)، ١٣٧٨ هـ. ق. الطباطبائي محمد حسين: تفسير الميزان، ط٢، بيروث، مؤسسة الأعلمي،
- . +1978 - العياشي محمد بن صعود: تفسير العياشي، المطبعة العلمية - طهران، ١٣٨٠
- - غادامير هانس غيورغ: فلسفة التأويل الأصول. المبادئ. الأهداف.
- غادامير: اللغة كوسيط للتجربة والتأويل، ترجمة: أمال أبي سليمان، مجلة
- العرب والفكر العالمي العدد؟، سنة ١٩٨٨. الكليني، ثقة الإسلام: الكافي، دار الكتب الإسلامية - طهران ١٣٦٥ هـ. ش.

مصادر البحث ١٩٣

المجلسي، العلامة: بحار الأنوار، مؤسسة الوقاء بيروت - لبنان ١٤٠٤ هـ.
 أن.

 صحمود منيع عبد الحليم: مناهج المفسرين، ط١، القاهرة، دار الكتاب المعري، ١٩٧٨م.

- المدرسي محمد تقي: التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصد،، ط١، إيران،

انتشارات مدرسي١٤٤٥،هـ. المدرسي محمد تقي: المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه،ط ٢، بيررت، دار

الجيل. المسيري، عبد الوهاب: مقال الموضوعية والذاتية، موقع عبد الوهاب المسيري

www.almessiri.com

معرفت محمد هادي: التقسير والمفسرون؛ ط ١، إيران، الجامعة الرضوية للعلوم الاسلامة ٤٤١٨، هـ.

للعلوم الإسلامية ١٤١٨ع، هـ.

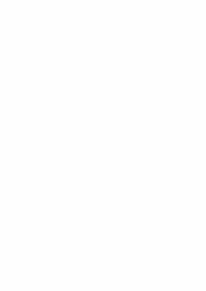
- المينانجي محمد باقر: توحيد الإمامية، ط١، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد

المينانجي محمد پافر . توجيد الإمانية: 13 طهران) وزارة النفاقة والإرساد الإسلامي.

النشار على سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط١، بيروت، داو النهضة العربية ١٩٨٤م.

النهضة العربية ١٩٨٤ ، م. هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل. الأصول. المبادئ. الأهداف، ترجمة:

محمد شوقي الزين، ط ٢، الدار العربية للعلوم بيروت، والمركز الثقافي العربي المغرب، منشورات الاختلاف الجزائر، ت ٢٠٠٦م.



#### الفهرس

-		يرسي	_	
,		مقدمة	Ji	
		القصل الأول		
١٥		هرمنبوطيقا جلور المصطلح ودلالات المعتى	الو	
۱۷		برمنيوطبقا الدلالة التاريخية للمصطلح	اله	
Y.A		برمنيوطيقا الرومانسية	ائه	
٣٦		هم في هرمنيوطيقا دلتاي (١٨٨٣–١٩١١م)	الف	
٤٢		هم والتأويل في الهرمتيوطيقا الفلسفية «هيدغر، غادامير؛	الف	
٨٥		رمنيوطيقا دلالة المعنى في الواقع الإسلامي	ائه	
	القصل الثاني			
77		رمنيوطيقا في المشروع الإسلامي المعاصو	اله	
٦٥		عي المؤدلج وهيمئة التواث	الو	
٧٩		بخية القرآن وأنسنة الكلام الإلهي	ئار	
44		رمنيوطيقا انفتاح النص وحدود التأويل	لهر	
٩٨		رمنيوطيفا والنسبية الدينية دواعي ونتائج	ئهر	

### 

لهرمنيوطيقا والجذور الفلسفية للشسية			
لمقل في نظرته المعرفية واقعي أم مثالي			
لمفل والوحي العلاقة وجنلية التكامل			
لموضوعية حقيفة ممكنة أم فاتية حتمية			
القصل افراسع			
التأويل في النص الديني المفهوم والدلالة			
قراءة في المصطلح التداخل بين مقهوم التأويل والتفسير			
التأويل بين المعنى الشاتع وإرادة التجديد 30			
نموذج هرمنيوطيقي في هيزان التقد			
التأويل في دلالة النص الديني			
خلاصة البحث			
غلاصة			
مصادر النحث			

١

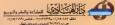
١,

11



## الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي





عن يه ۲۰/۱۸۱ غيبري ديبرون دليتان E-Mall: darsihedi@darsihedi com URL: http://www.darsihedi.com